اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری ۔ اپریل ۔ جولائی ۔ اکتوبر میں شایع ہوتا ہے۔

جلد ۳ — جنوری سنہ ۱۹۷۱ء — شمارہ ۱

سالانہ قیمت — ہندوستان کے لیے — پندرہ روپے — (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے — بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے — چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر، نئی دلّی ۲۵

ٹیلیفون —— ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

مطبع : [illegible] پرنٹنگ پریس دہلی — ٹائیٹل : آئی ۔ ایم ۔ ایچ پریس لمیٹڈ ۔ دہلی

امن اور جنگ کا سرچشمہ

"جنگ، پہلے انسانوں کے دلوں میں شروع ہوتی ہے۔" اس جملے سے یونسکو کے چارٹر (منشور) یا دستور اساسی کا آغاز ہوتا ہے۔ یونسکو جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں۔ یو۔ این۔ او (تنظیم اقوام متحدہ) کا تعلیمی، تہذیبی، سائنسی ادارہ ہے۔ اور تنظیم کے دوسرے اداروں کی طرح جنگ کو روکنے اور امن قائم کرنے کے لیے وجود میں آیا ہے۔ جو لوگ یو۔ این۔ او کی پیش رو انجمن لیگ آف نیشنز کا حشر دیکھ کر اس سے مایوس ہو چکے تھے کہ اس طرح کی بین الاقوامی انجمنوں سے امن قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ انھیں اگر یو۔ این۔ او سے تھوڑی بہت امید بندھی تھی تو اس لیے کہ وہ اس حقیقت کو سمجھ گئی ہے کہ "جنگ پہلے انسانوں کے دلوں میں شروع ہوتی ہے۔" اور بہ خلاف لیگ آف نیشنز کے دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے محض سیاسی قوتوں کے توازن کو کافی نہیں سمجھتی بلکہ انسانوں کے دلوں میں غصے اور نفرت کی ان چنگاریوں کو بجھانا چاہتی ہے جن کو ہوا دینے سے جنگ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے۔

یو۔ این۔ او کے بانیوں کے نزدیک اس غصے اور نفرت کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دنیوی زندگی کی بہترین اقدار دولت، علم، صحت، قوت و اقتدار تہذیب و شائستگی

کی تقسیم میں بڑی عدم مساوات ہے۔ بعض قوموں کو ان نعمتوں میں بہت زیادہ حصہ ملا ہے
بعض کو بہت کم۔ اس کے علاوہ ہر قوم کے اندر کچھ طبقے ان نعمتوں سے بہرہ ور ہیں اور
کچھ سراسر محروم۔ جس طرح طبقاتِ ارض میں ایک حد سے زیادہ نشیب و فراز پیدا ہونے
سے زلزلے آتے ہیں اسی طرح انسانی سماج کی مختلف پرتوں میں زیادہ اونچ نیچ پیدا
ہو جانے سے سماجی زلزلے آتے ہیں اور مظلوموں کے دلوں میں دبی ہوئی آگ تشدد اور
جنگ کے آتش فشاں کی صورت میں پھوٹ پڑتی ہے۔ چنانچہ یو۔ این۔ او کے مختلف ادارے
اسی غرض سے قائم کیے گئے ہیں کہ نادار قوموں اور طبقوں کو بھی ان بیش بہا اقدار میں سے
حصہ ملے اور وہ سماجی ناانصافی اور نابرابری جو جنگ کی محرک ہوتی ہے، کم ہو اور اس
کے سب سے اہم ادارے حفاظتی کونسل کا مقصد یہ ہے کہ قوموں کے باہمی جھگڑوں
کو پُرامن طریقے سے حل کرنے کی کوشش کرے تاکہ جنگ کی نوبت نہ آئے۔

مگر آج جب یو۔ این۔ او کے قیام کو چوتھائی صدی گزر چکی ہے اور اس کی سلور
جوبلی منائی جا رہی ہے۔ ہم دنیا کی سیاسی صورتِ حال پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ مقامی
لڑائیاں دنیا کے مختلف حصوں میں چھڑی ہوئی ہیں اور عالم گیر ایٹمی جنگ کا مہیب خطرہ
اور بڑھ گیا ہے جس نے ہمارے گرد و پیش مایوسی کی ایک تاریک فضا پیدا کر دی ہے۔

اس گھور اندھیرے میں روشنی کی ایک کرن مشرقِ اقصیٰ کے اس خطّے سے پھوٹی ہے
جسے "طلوعِ آفتاب کی سرزمین" کہا جاتا ہے۔ یہ ہے کیوٹو (جاپان) میں "امن اور مذہب
کی عالمی کانفرنس" جس کی کارروائی کی ایک مختصر رپورٹ اور غور و فکر کے نتائج کا خلاصہ
ہمارے رسالے کے اسی نمبر میں شائع ہو رہا ہے۔ اس سے یہ توقع پیدا ہوئی ہے کہ مذاہبِ
عالم اپنی اجتماعی قوت اور اس تقدس سے جو آج مذہب کی کساد بازاری کے زمانے میں بھی کروڑوں
انسانوں کے دلوں پر رکھتے ہیں، کام لے کر رائے عامہ کے دباؤ سے اپنی اپنی حکومتوں کو
اس پر مجبور کریں گے کہ وہ دنیا سے ناانصافی اور نابرابری کو دور کرنے، اسلحہ کی بڑھتی ہوئی
ذخیرہ اندوزی کو روکنے اور بین الاقوامی جھگڑوں کو پُرامن طریقے سے طے کرنے میں یو۔ این۔ او
کا ہاتھ بٹائیں۔ ہم بانیان کانفرنس کو اس مفید تحریک کو شروع کرنے پر خلوص اور جوش کے ساتھ

مبارکباد دیتے ہیں اور اس کی کامیابی کے لیے دل سے دعا کرتے ہیں۔

لیکن اس معاملے پر ذرا دقّتِ نظر سے غور کرنے سے ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ کانفرنس نے جو کچھ کیا بہت اچھا کیا، مگر وہ کافی نہیں ہے۔ خصوصاً مذہبی لوگوں کی کانفرنس کے لیے ہرگز کافی نہیں ہے۔ اس کا طرزِ فکر یو۔ این۔ او سے جو بہرحال ایک سیاسی جماعت ہے، کچھ مختلف ہونا چاہیے تھا اور اس کمی پر جو یو۔ این۔ او کی امن کی کوششوں میں لازمی طور پر ہے اور جسے صرف مذہب ہی پورا کر سکتا ہے، دھیان دینا چاہیے تھا۔

آیئے اب دیکھیں کہ یو۔ این۔ او کی امن کی کوششوں میں وہ کون سی کمی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں ناکام رہی۔ جنگ طاقتوں کے ایک دوسرے سے ٹکرانے کا نام ہے۔ جنگ کو روکنے اور امن کو قائم کرنے کے لیے بھی طاقت کی ضرورت ہے خواہ وہ جسمانی طاقت ہو یا اخلاقی۔ یو۔ این۔ او کے پاس کوئی جسمانی یا مادّی طاقت فوج، سامانِ جنگ وغیرہ کی صورت میں موجود نہیں ہے البتّہ وہ ان حکومتوں سے جو اس کی رُکن ہیں، فوج اور اسلحہ کی مدد لے سکتی ہے۔ چنانچہ جب چھوٹی طاقتوں میں جن کی پشت پر بڑی طاقتیں نہ ہوں لڑائی ہوتی ہے تو یو۔ این۔ او مختلف حکومتوں سے فوجی امداد لے کر ان لڑائیوں کو روکتی رہی ہے۔ لیکن موجودہ زمانے میں ایسی لڑائیاں بہت کم ہوتی ہیں جن میں کسی ایک فریق یا دونوں فریقوں کو بڑی طاقتوں کی کھُلی یا چھُپی حمایت حاصل نہ ہو۔ اس لیے یو۔ این۔ او کو ان لڑائیوں میں فوجی مداخلت کرنے کی ہمّت نہیں ہوتی۔ اور اگر ہو بھی تو وہ جانتی ہے کہ چھوٹی طاقتوں کی امداد کے بل پر بڑی طاقتوں کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ وہ صرف امن کی اپیل کرنے پر قناعت کرتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہو کہ یو۔ این۔ او کو خود ایک زبردست فوج رکھنی چاہیے جس کی مدد سے وہ دنیا میں امن قائم رکھے یہ بات اصولاً معقول معلوم ہوتی ہے لیکن قطعاً ناقابلِ عمل ہے۔ اس لیے کہ یو۔ این۔ او کے مالی وسائل مختلف حکومتوں کے چندوں سے فراہم ہوتے ہیں اور ان کا بہت بڑا حصّہ امریکہ، روس اور چند بڑی طاقتوں کے چندوں پر مشتمل ہے۔ اگر اقوامِ متحدہ کی فوج ایسی لڑائیوں میں مداخلت کرے جن میں کسی فریق کو بڑی طاقتیں شہ دے رہی ہوں تو یہ طاقتیں یو۔ این۔ او کا

چندہ بند کر کے اس کی فوجی طاقت کو مفلوج کر سکتی ہیں۔ غرض یو۔ این۔ او کو وہ جسمانی طاقت جس سے وہ جنگ میں مداخلت کر کے امن قائم کر سکے، نہ حاصل ہے نہ ہو سکتی ہے۔

اب رہی اخلاقی قوّت کی بات، تو یو۔ این۔ او کی قوّت یہی ہے کہ وہ دنیا کی رائے عامّہ کی نمایندگی کرتی ہے اور اسی حیثیت سے لڑنے والے یا لڑائی کا ارادہ رکھنے والے فریقوں پر اخلاقی دباؤ ڈال سکتی ہے لیکن اس کی مزاحمت کرنے والی کئی قوّتیں موجود ہیں جو عصرِ حاضر کی میزانِ قدر میں دنیا کی رائے عامّہ سے زیادہ وزن رکھتی ہیں، یعنی قوم پرستی، نسل پرستی اور فرقہ پرستی کی قوّتیں۔ اگر دو طاقت ور فریقوں میں جنگ ہو رہی ہے اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک فریق لڑائی میں اپنی قوم یا اپنی نسل یا اپنے فرقے کا فائدہ سمجھتا ہے تو اُسے اس کی کچھ زیادہ پروا نہیں ہوتی کہ دنیا اُسے بُرا کہے گی۔

اسی لیے کیوٹو کی مذاہبِ عالم کی کانفرنس کو یہ احساس ہونا چاہیے تھا کہ اگر اس نے بھی یو۔ این۔ او کی طرح جنگ اور اسبابِ جنگ کے خلاف رزولیوشن پاس کر دیے تو امن کی آواز کی قوّت ضرور بڑھ جائے گی لیکن اتنی نہیں بڑھ سکے گی کہ قوم پرستی یا نسل پرستی یا فرقہ پرستی کی پکار پر غالب آ جائے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے کے لوگ زبان سے کچھ بھی کہیں مگر ان کے دل کی گہرائیوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ اپنی قوم یا نسل یا فرقے کا مفاد پوری نوعِ انسانی کے مفاد سے زیادہ اخلاقی قدر رکھتا ہے۔ اس طلسمِ فریب کو جس کے اندر انھیں چھوٹی قدریں سچّی اور چھوٹی قدریں بڑی نظر آتی ہیں، کانفرنسیں اور ان کے رزولیوشن نہیں توڑ سکتے۔ اس کے توڑنے کی طاقت صرف ایک ہی چیز رکھتی ہے اور وہ ہے یہ پختہ ایمان اس اصول پر جس کی تعلیم مذہب نے بھی دی ہے اور مسلکِ انسانیت نے بھی کہ حق و انصاف کے پیمانے قوم، نسل، مذہب کے لحاظ سے الگ الگ نہیں ہیں بلکہ پوری نوعِ انسانی کے لیے ان کا ایک ہی پیمانہ ہے۔ جارحانہ لڑائی خواہ اپنوں کی طرف سے ہو یا غیروں کی طرف سے، خواہ اس میں اپنی قوم، اپنی نسل، اپنے فرقے کا فائدہ ہو یا نقصان، بہرحال بری ہے۔ اس لیے کہ وہ حق و انصاف کے منافی ہے اور ہر حق پرست اور انصاف پسند انسان کا فرض ہے کہ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کی مزاحمت کرے۔

مگر ہم نے پچھلے پچاس ساٹھ برس میں دیکھا ہے کہ جب کوئی ملک صریحی طور پر جارحانہ جنگ چھیڑتا ہے تو تھوڑے سے اہلِ ہمت سے قطع نظر، جو اس ناپاک اقدام کی مخالفت کر کے قید و بند کی مصیبت اُٹھاتے ہیں، باقی سب لوگ اپنے اپنے رنگ میں جوش و خروش کے ساتھ جنگی کوششوں میں حصّہ لیتے ہیں اور اس سلسلے میں ہر طرح کے ایثار و قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں۔ اور تو اور مذہبی پیشوا بھی عبادت گاہوں میں اپنی ملک کی فوجوں کے لیے جو ہمسایہ ملک میں گھس کر تباہی و بربادی پھیلا رہی ہیں، فتح و نصرت کی دعا کرتے ہیں اور انھیں یقین دلاتے ہیں کہ انھیں اس مہم کے سرانجام دینے میں تائیدِ الٰہی حاصل ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ جو ناحق کا ساتھ دیتے ہیں، حق و انصاف کی تعلیم کو جو انھیں اپنے مذہب سے ملی ہے، بالکل بھول جاتے ہیں؟ ہمارا مشاہدہ یہ بتاتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ان کی زبان پر ملک و قوم و نسل کے نام کے ساتھ ساتھ حق و انصاف کا نام بھی برابر رہتا ہے مگر ان کے ملک کی حکومت نشر و تبلیغ کے بے پناہ وسائل، اخبارات ریڈیو، ٹیلی ویژن سے کام لے کر ان کے دل و دماغ کو مسحور کر لیتی ہے اور انھیں یہ یقین دلا دیتی ہے کہ یہ جنگ دفاعی جنگ ہے اور وہ اپنے جان و مال، گھر بار، بال بچوں کی حفاظت کے لیے لڑ رہے ہیں۔

جہاں تک عام لوگوں کا تعلق ہے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وہ اس زبردست پروپاگنڈے سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ مگر اصحابِ علم و دانش، اربابِ فکر و نظر، مذہبی پیشواؤں، قومی رہنماؤں کے بارے میں یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ وہ اسی ابلہ فریبی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ در اصل وہ دوسروں کے دھوکے میں نہیں آتے بلکہ خود اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض زبان سے مذہب و انسانیت کے اسی اصول کا اقرار کرتے ہیں کہ حق و انصاف کی قدریں مطلق اور عالمگیر ہیں اور انھیں برتنے میں قوم و ملت نسل و وطن کا امتیاز نہیں ہونا چاہیے مگر دل سے اس پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے دل میں تو شعوری یا غیر شعوری طور پر یہی بات جمی ہوئی ہوتی ہے کہ حق و انصاف وہی ہے جس میں ان کے ملک اور قوم کا فائدہ ہو۔ اس لیے اپنوں کے جارحانہ اقدام کو دفاعی اقدام کہہ کر

اپنے ضمیر کو دھوکا دینے میں انھیں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی۔

کیوٹو کانفرنس سے جو مذاہبِ عالم کے ایک تاریخی اجتماع کی حیثیت رکھتی ہے یہ توقع بے جا نہ تھی کہ وہ یو۔ این۔ او اور دوسری سیکولر تنظیموں کی طرح محض امن کی اپیلوں اور رزولیوشنوں پر اکتفا نہیں کرے گی بلکہ اس کی کوشش کرے گی کہ کروڑوں پیروانِ مذہب کے دلوں سے یہ خیالِ خام دور ہو کہ حق و انصاف اضافی چیزیں ہیں جن کا تعیّن ملک و قوم کے مفاد کے لحاظ سے ہوتا ہے اور یہ یقین پیدا ہو کہ حق و انصاف، اخلاقی اور روحانی اقدارِ مطلقہ ہیں جو کسی محدود غرض یا مصلحت یا مفاد کی تابع نہیں ہیں۔ یہ خالص اور محکم ایمان انھیں وہ عزم، وہ ہمّت، وہ اخلاقی قوت بخشے گا جو جارحانہ جنگجو طاقتوں کی، چاہے وہ اپنے ہی ملک، اپنی ہی قوم، اپنی ہی نسل، اپنے ہی مذہبی فرقے کی کیوں نہ ہوں، مزاحمت کر سکے۔

بہرحال اگر کیوٹو کانفرنس معاملے کے اس پہلو پر غور نہیں کر سکی تو اس مستقل تنظیم کو جو کانفرنس کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے قائم ہوئی ہے۔ یہ حقیقت اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے [illegible] و جنگ کا سرچشمہ انسان کا دل ہے۔ یہیں سے تعصب، نفرت، لالچ، خود غرضی، ظلم و تشدد کی لہریں بھی اٹھتی ہیں جو آگ کا دریا بن کر کشتِ حیات کو برباد کر دیتی ہیں۔ یہیں سے رواداری، ہمدردی، محبت، ایثار و قربانی، رحم و کرم کے سوتے بھی پھوٹتے ہیں جو دودھ اور شہد کی نہروں کی طرح [illegible] کو گلزارِ جنت کی تازگی اور شادابی بخشتے ہیں۔ آج ساری دنیا کے مذہبی رہنماؤں کا امتحان ہے کہ ان کروروں انسانوں کے دلوں میں جن پر ہنوز مذہب کی حکمرانی ہے جنگ کے ہیجان کو ابھارتے ہیں یا امن کے رجحان کو۔ اسی امتحان کے نتیجے پر انسانیت کی ترقّی و تنزّل ہی کا نہیں بلکہ اس کی فنا و بقا کا انحصار ہے۔

مذہب اور امن

عالمی کانفرنس، کیوٹو (جاپان) سنہ ۱۹۷۰ء

(۱۶/اکتوبر ——— ۲۱/اکتوبر)

دنیا کے سر پر ایٹمی جنگ کا خطرہ کوئی چوتھائی صدی سے منڈلا رہا ہے۔ اس عرصے میں بہت سی خوں ریز لڑائیاں چھڑیں اور ان میں سے بعض اب تک جاری ہیں جن کی وجہ سے ہر حساس اور دردمند انسان بے چین رہتا ہے لیکن اس بے چینی سے کہیں زیادہ وہ دہشت ہے جو ایٹمی جنگ کے خطرے کی وجہ سے لوگوں کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی ہے اس لیے کہ وہ تو ساری نوعِ انسانی بلکہ کل جانداروں کے لیے ہلاکت کا پیغام ہے۔

مگر جہاں لاکھوں کروڑوں آدمی اپنے آپ کو اس عظیم خطرے کے آگے بے بس سمجھ کر اسے چپ چاپ جھیل رہے ہیں وہاں بعض اربابِ ہمت ایسے بھی ہیں جو اسے روکنے کی ہر ممکن جد و جہد کر رہے ہیں۔ قیامِ امن کی مختلف تحریکیں دنیا میں چھوٹے بڑے پیمانے پر چل رہی ہیں۔ مگر دس سال ہوئے ایک ایسی تحریک امن کی بنا پڑی جو ان سب سے زیادہ دوررس اور موثر تھی۔

سنہ ۱۹۶۰ء میں تین من چلے مذہبی رہنماؤں کے دل میں بیک وقت یہ خیال پیدا

ہوا کہ ان کروڑوں آدمیوں کا جو اس لامذہبی کے زمانے میں بھی مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں، ایک متحدہ محاذ بنایا جائے۔ اور جنگ کی قوتوں کا بے تشدد طریقوں سے مقابلہ کرکے دنیا میں امن قائم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ تین حضرات تھے۔ نیویارک میں توحید پرست عیسائی فرقے کے پادری ڈاکٹر ڈانا میکلین گریلے (جواب کارڈنل ہیں)، واشنگٹن میں پادری جان ویسلے لارڈ (جواب بشپ ہیں)، اور بوسٹن میں یہودی پیشوا ربی مورس آئزن ڈرا تھ۔ انھوں نے سوچا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے مذاہبِ عالم کی ایک کانفرنس منعقد کی جائے۔ رفتہ رفتہ اس خیال کے لوگوں کا ایک حلقہ بن گیا اور ۱۹۶۴ء میں نیویارک میں ایک غیر رسمی بین مذاہب کمیٹی کا اور اگلے سال اسی شہر میں ایک غیر رسمی کانفرنس کا اجلاس ہوا۔ مارچ ۱۹۶۶ء واشنگٹن میں ریاستہائے متحدہ امریکہ کے مختلف مذہبوں کی باضابطہ امن کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مذہبی رہنماؤں اور عام نمائندوں کو ملا کر تقریباً پانچ سو آدمیوں نے شرکت کی۔ کانفرنس کی ایک قرارداد یہ بھی تھی کہ مذہب اور امن کے موضوع پر گفتگو کرنے کے لیے ایک عالمی بین مذاہب کانفرنس منعقد کرنے کے امکانات کا جائزہ لیا جائے۔ ۱۹۶۷ء میں جائزے کا کام شروع ہوا اور جنوری ۱۹۶۸ء میں عالمی کانفرنس کے پیش خیمہ کے طور پر نئی دہلی میں گاندھی صدی کمیٹی اور امریکہ کی بین مذاہب امن کمیٹی کے اشتراک عمل سے ایک سیمینار منعقد ہوا۔ اس کے چند ہی روز بعد کیوٹو (جاپان) میں جاپان اور امریکہ کے مختلف مذاہب کے نمائندوں نے مل کر امن کے مسائل پر گفتگو کی۔ دونوں جلسوں میں اس تجویز کی تائید کی گئی کہ مذاہب عالم کی ایک امن کانفرنس بڑے پیمانے پر منعقد کی جائے۔

جو تصور ۱۹۶۲ء میں تین امریکی مذہبی رہنماؤں کے ذہن میں پیدا ہوا تھا وہ اب کئی ملکوں اور کئی مذہبوں کے نمائندوں کے تعاون سے واضح اور عملی شکل اختیار کر رہا تھا۔ جو نمائندے اس تحریک میں سرگرمی سے حصہ لے رہے تھے وہ ایک ہنگامی مشاورتی کمیٹی کی حیثیت سے نومبر ۱۹۶۹ء میں استنبول میں جمع ہوئے تاکہ مجوزہ کانفرنس کی تیاری شروع ہو جائے۔ جاپانی ممبروں نے دعوت دی کہ کانفرنس ان کے ملک میں کیوٹو میں منعقد کی جائے۔ ایک مختصر

مجلسِ منتظمہ مقرر کی گئی جس کا پہلا اجلاس جولائی میں بوسٹن میں اور دوسرا اجلاس دسمبر میں کیوٹو میں ہوا۔ اس میں تیس آدمیوں کی ایک تیاری کمیٹی اور اس کے عہدہ دار منتخب کیے گئے۔ جن میں سب ملکوں اور مذہبوں کے نمائندے شامل تھے۔ ان میں سے حسب ذیل حضرات کو مجلسِ عاملہ کا رکن چُنا گیا:

آرچ بشپ فرنانڈس —— (ہندوستان)
شری آر۔ آر' دواکر —— (〃)
خواجہ غلام السیدین —— (〃)
ریورنڈ نکیو نوانو —— (جاپان)
ریورنڈ توشو مکاسے —— (〃)
ڈاکٹر ڈانا میکلین گریلے —— (امریکہ)

ڈاکٹر ہومر جیک (امریکہ) جو امن کی مختلف تحریکوں میں بیس سال سے اور اس خاص تحریک میں دس سال سے حصّہ لے رہے تھے، مجلسِ عاملہ کے سکریٹری منتخب ہوئے۔ طے پایا کہ کانفرنس ۱۹۷۰ء میں ۱۶ر اکتوبر سے ۲۱ر اکتوبر تک کیوٹو میں منعقد ہوگی اور جاپان ریلیجس لیگ Religious League نے (جو بودھ مذہب، شینٹو مذہب اور عیسائی مذہب کی کُل تنظیموں پر جو جاپان میں موجود ہیں، مشتمل ہے) شرکائے کانفرنس کی مہمانداری کا ذمہ لیا۔ کانفرنس کے دوسرے مصارف کے برداشت کرنے میں بھی ورلڈ کاؤنسل آف چرچیز کے ساتھ اس لیگ کا نمایاں حصّہ تھا۔

مارچ ۱۹۷۰ء سے کانفرنس کی تیاری کمیٹی کا باضابطہ دفتر جاپان کے دارالسلطنت ٹوکیو میں کھُل گیا۔ اس سے پہلے مجلسِ عاملہ کے سکریٹری ڈاکٹر ہومر جیک دنیا کے متعدد ملکوں کا دورہ کرکے مختلف مذہبی اداروں کے سربراہوں اور دوسرے ممتاز اشخاص کو کانفرنس میں شرکت کی دعوت دے چکے تھے۔ اب انھوں نے مختلف ملکوں میں تیاری کمیٹی کے ممبروں سے خط و کتابت شروع کی کہ اپنے یہاں سے مناسب تعداد میں ڈیلی گیٹ بھجوانے کی کوشش

ہندوستان سے ہندو، مسلمان، بودھ، عیسائی، سکھ، پارسی مذہبوں کے کل چالیس نمائندے شرکت پر آمادہ ہو گئے تھے مگر عین وقت پر کچھ لوگوں کو ایسی مجبوریاں پیش آگئیں کہ شریک نہ ہو سکے۔ ان میں سے خاص طور سے قابلِ ذکر دو حضرات ہیں۔ ایک تو خواجہ غلام السیدین رکنِ مجلس عاملہ کانفرنس جنھیں علالت کی بنا پر ان کے معالج نے سفر کرنے کی ممانعت کر دی اور دوسرے دیویندر کمار صاحب سکریٹری گاندھی سمارک ندھی جو ناسازیِ طبع کی وجہ سے بینکاک سے واپس آ گئے۔ اس طرح کل بتیس ہندوستانی ڈیلی گیٹ جن میں سب مذاہب کے نمائندے شامل تھے، کانفرنس میں شریک ہوئے۔ دہلی کے آرچ بشپ فرنانڈس کو کانفرنس کا صدر اور شری آر۔ آر دواکر اور چار دیگر حضرات کو شریک صدر منتخب کیا گیا۔

کانفرنس جاپان کے قدیم دارالسلطنت کیوٹو میں منعقد ہوئی جو موجودہ دارالسلطنت ٹوکیو سے تین سو میل کے فاصلے پر ہے اور مذہبی مرکز کی حیثیت سے خاص اہمیت رکھتا ہے اس لیے کہ بودھ مذہب اور شنٹو مذہب کی بڑی بڑی عبادت گاہیں اس شہر کے اندر اور گرد و پیش واقع ہیں۔ مہمانوں کے قیام کا انتظام گرانڈ ہوٹل کی شاندار اور وسیع عمارت میں تھا۔ ہوٹل کے کمرے آرام دہ اور سروس ہر طرح قابلِ اطمینان تھی۔ کھانے کے لیے ہوٹل کے اپنے جاپانی، چینی اور مغربی طرز کے ریستوران تھے اور مہمانوں کو اختیار تھا کہ ان میں سے جس میں جی چاہے کھانا کھائیں۔ کانفرنس کے اجلاس کے لیے انٹرنیشنل کانفرنس ہال منتخب کیا گیا تھا جو شہر سے دس بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹی سی خوش منظر پہاڑی کے اوپر واقع ہے۔ مہمانوں کو ہوٹل سے ہال تک لانے لے جانے کے لیے بسوں کا معقول انتظام کیا گیا تھا۔

انٹرنیشنل کانفرنس ہال ایک بہت بڑی چار منزلہ عمارت کا نام ہے جس کے ساتھ ایک وسیع دل کش اور نظر فریب جاپانی طرز کا باغ ہے۔ عمارت کی پہلی منزل میں اصل ہال کئی وسیع پیش دالان، کھانے کا ہال، دفاتر، اخباری نمائندوں کے کمروں اور ملاقات کے کمروں کا ایک پورا سلسلہ ہے۔ باقی منزلوں پر متعدد کمیٹی روم اور دوسرے کمرے ہیں

جو اسٹور وغیرہ کے کام آتے ہیں۔ اصل ہال میں ایک ہزار سے اوپر نشستیں ہیں اور ضرورت کے وقت کئی سو نشستوں کا اور انتظام ہو سکتا ہے۔ ہر نشست کے ساتھ ایر فون لگا ہے جس سے حسبِ ضرورت اصل تقریر یا اس کا انگریزی یا جاپانی ترجمہ (جو تقریر کے ساتھ ساتھ الگ الگ مائیکروفون سے نشر ہوتا تھا) سُنا جا سکتا تھا۔

اس کا اہتمام کیا گیا تھا کہ کانفرنس کا ہر اجلاس مذاہب عالم میں سے کسی ایک کی عبادت سے شروع ہو۔ اور سب حاضرین خواہ وہ کسی مذہب کے ہوں، دھیان لگا کر ادب کے ساتھ وہ دعائیں جو پڑھی جائیں، یا ان کا ترجمہ، ایرفون سے سُنیں۔

۱۶ر اکتوبر کو نو بجے صبح کانفرنس کے افتتاحی جلسے کا آغاز بودھ مذہب کی عبادت سے ہوا۔ چار بودھ پیشواؤں نے زمزمے کے ساتھ دعائیں پڑھیں اور اسکول کے لڑکوں اور لڑکیوں کی ایک ٹولی نے جسے خانقاہی موسیقی کی بہت اچھی تعلیم دی گئی تھی، ساز پر ان کا ساتھ دیا۔ سہ پہر کے جلسے کا آغاز اسلامی Prayer سے ہوا۔ جلسے کے منتظمین کو یہ بات سمجھا دی گئی تھی کہ مسلمانوں کی عبادت ایک تو بے وقت نہیں ہو سکتی۔ دوسرے اس کے ساتھ ساز جو دوسرے مذہبوں کی عبادت کا لازمہ ہے، نہیں بجایا جا سکتا۔ چنانچہ اسلامی Prayer کے لیے کچھ آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی جن میں امن اور امان صلح و آشتی اور شفقت و رحمت کی تلقین تھی (پاکستان اور دوسرے ملکوں کے مسلم ڈیلی گیٹوں کے مشورے سے مولانا سعید احمد اکبرآبادی سے استصواب کرنے کے بعد) منتخب کی گئیں۔ راتوں رات ان کا انگریزی اور جاپانی ترجمہ کر کے سائیکلو اسٹائل کرا لیا گیا اور صبح شرکاے کانفرنس میں تقسیم کر دیا گیا۔ تاجکستان کے ڈیلی گیٹ مفتی ضیاء الدین صاحب نے آیات و احادیث اس خوش الحانی سے پڑھیں کہ سارا مجمع محویت کے عالم میں سنتا رہا۔

صبح کے جلسے میں خطبۂ افتتاحیہ راہب اول کوشو آٹانی نے جو جاپان کے بودھ فیڈریشن کے صدر اور کانفرنس کے شریک صدر ہیں، پڑھا۔ انھوں نے حاضرین کا خیر مقدم کرنے کے بعد ایک طرف مقامِ کانفرنس یعنی شہر کیوٹو اور اس کے مضافات کی خوب صورتی اور دل کشی کا اور دوسری طرف ایٹمی ہتھیاروں کی ہولناکی اور تباہ کاری کا ذکر کیا۔ جس میں

شاید یہ اشارہ تھا کہ اگر تیسری جنگ عظیم کو جس کا خوف سارے انسانی معاشرے کے دل و دماغ پر مسلّط ہے، نہ روکا گیا تو یہ دلآویز تصویریں جو نقّاش قدرت نے لوحِ ارض پر بنائی ہیں انسان کے بے درد ہاتھوں سے اس طرح مٹ جائیں گی کہ ان کا نام و نشان بھی نہ رہے گا۔

اُن کے بعد کانفرنس کی میزبان انجمن جاپان ریلیجس لیگ کے صدر ریورنڈ نکونوانو اور کانفرنس کے شریک صدر ڈاکٹر ڈانا میکلین گریلے نے اپنے خطبوں میں مذاہب عالم کی بنیادی ہم رنگی اور ہم آہنگی کا ذکر کیا۔ اور ان کے نمائندوں سے درخواست کی کہ اِس تاریخی موقع کو جب وہ اس امن و سکون کے ماحول میں دنیا کے ہر ایک گوشے سے آکر جمع ہوئے ہیں غنیمت جانیں اور سب مل کر جنگ اور تشدّد کے خلاف آواز اُٹھائیں۔

صدر کانفرنس آرچ بشپ فرنانڈس نے مذہب اور امن کے موضوع پر ایک بسیط اور مؤثر خطبہ پڑھا۔ جس کا لبِّ لباب یہ ہے کہ مذہب کا خطاب انسانی ضمیر کی گہرائیوں سے ہوتا ہے اور وہ دنیا میں ایسی اخلاقی فضا پیدا کر سکتا ہے کہ ظلم و تشدّد کا خاتمہ ہو جائے اور سب انسان امن و چین سے گھُل مل کر بسر کریں مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ کُل مذاہب یک زبان ہو کر ان خود غرضیوں اور ناانصافیوں کے خلاف احتجاج کریں جن سے امن میں خلل پڑتا ہے۔ انھوں نے یہ امید ظاہر کی کہ ممکن ہے کہ ایک روز سب مذاہب کے تعاون سے ایک عالمی مذہبی پارلیمنٹ قائم ہو سکے جو ہمارے زمانے کے پیچیدہ سیاسی اور معاشی مسائل کو اخلاقی سطح پر پُر امن طریقے سے حل کرے تاکہ جنگ و جدل کی نوبت نہ آئے۔ اس کے بعد بین الاقوامی عدالت (ہیگ ہالینڈ) کے چیف جسٹس سر ظفر اللہ خاں نے اپنے بصیرت افروز مقالے " امن کی بنیادی شرائط" میں امن عالم کی ضرورت پر قرآنی تعلیم کی روشنی میں بحث کی جسے حاضرین نے بڑی توجہ اور دلچسپی سے سنا۔

سہ پہر کے اجلاس میں کانفرنس کے سکریٹری جنرل ڈاکٹر ہومر جیک نے اپنی رپورٹ میں بتایا کہ کانفرنس کی تیاریوں میں کیا کیا اہتمام کیے گئے، کن کن اداروں اور افرا

اس کی تنظیم میں حصہ لیا اور اس کے مصارف برداشت کیے۔ انھوں نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ یہ سب کام نجی کوششوں سے انجام پائے ہیں۔ کسی ملک کی حکومت سے یہاں تک کہ جاپان کی حکومت سے بھی کوئی مدد نہیں لی گئی۔

باقی دنوں کا پروگرام یہ تھا کہ ۱۷-۱۸ر اکتوبر کے جلسوں کے بعد ۱۹ر اکتوبر کو سب ڈیلی گیٹوں کو کیوٹو اور قریب کے شہروں میں بودھ مذہب اور شنٹو مذہب کے مندر دکھائے جائیں گے۔ پھر ۲۰ر۲۱ر اکتوبر کو کانفرنس کے آخری اجلاس منعقد ہوں گے۔ افتتاحی اجلاس کے بعد کام کی تقسیم اس طرح کی گئی کہ روز صبح تین گھنٹے اور سہ پہر کو ڈیڑھ گھنٹہ "ورک شاپ" ہوں گے اور شام کو ڈیڑھ گھنٹے کانفرنس کا کھلا اجلاس ہوا کرے گا۔ جس میں مقالے پڑھے جائیں گے۔ "ورکشاپ" کے معنی کارخانے کے ہیں مگر اصطلاح میں اس کمیٹی کو کہتے ہیں جس میں کسی موضوع پر تفصیل کے ساتھ زبانی مباحثہ ہو۔ ان ارباب فکر کا جنھوں نے اس کانفرنس کا اہتمام کیا یہ خیال تھا کہ دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے تین چیزیں اشد ضروری ہیں۔ ترک اسلحہ، بنیادی انسانی حقوق کی حفاظت، اور معاشی ترقی کے معاملے میں مختلف ملکوں اور ہر ملک کے اندر مختلف طبقوں میں جو زمین آسمان کا فرق ہے اسے حتی الامکان دور کرنا۔ چنانچہ تین ورکشاپ حسب ذیل موضوعوں پر بحث کرنے کے لیے مقرر کیے گئے تھے :-

(۱) ترک اسلحہ (۳) انسانی حقوق
(۲) معاشی ترقی

کانفرنس کے ڈیلی گیٹ اپنی اپنی پسند کے مطابق تین جماعتوں میں بٹ گئے تھے۔ جن میں سے ہر ایک کو کسی ایک ورکشاپ میں حصہ لینا تھا۔

ہر ورکشاپ میں بڑے جوش وخروش سے اور اکثر گرما گرمی سے بحثیں ہوتی رہیں اور ان بحثوں کے نتائج جو حاضرین مجلس کی مجموعی رائے کے مطابق اخذ کیے گئے تھے آخری دن کانفرنس کے کھلے اجلاس میں پیش ہوئے اور خفیف ترمیموں کے بعد منظور ہو گئے ان کا خلاصہ ہم اسی نمبر میں حسب ذیل عنوان سے شائع کر رہے ہیں۔ "کانفرنس کا پیغام

اور قرار دادیں۔"

ان مقالوں میں سے جو کانفرنس کے کھلے اجلاسوں میں پڑھے گئے۔ سر ظفر اللہ خاں کے خطبے کا ذکر آچکا ہے۔ اس کے بعد حسب ذیل کلیدی مقالے جو تینوں بنیادی موضوعوں پر لکھے گئے اور پہلے ہی سے ڈیلی گیٹوں کو بھیجے جا چکے تھے مختلف اوقات میں پڑھے گئے۔

(۱) "دنیا بغیر اسلحہ کے"۔ ڈاکٹر ایڈیکی یوکاوا (جاپان کے ممتاز ماہر طبیعیات جو نوبل پرائز حاصل کر چکے ہیں۔)

(۲) "معاشی ترقی"۔ ڈاکٹر کارسن بلیک (امریکہ کی ورلڈ کانفرنس آف چرچیز کے سکریٹری جنرل)

(۳) "انسانی حقوق"۔ مسٹر میک برائڈ (آئرلینڈ کے رہنے والے ماہرین قانون کے بین الاقوامی کمیشن کے سکریٹری جنرل۔)

ان کے علاوہ دو مقالے اور قابلِ ذکر ہیں۔ عبرانی یونیورسٹی یروشلم کے پروفیسر وربلاؤسکی نے اپنے پرزور خطبے میں بڑی صاف گوئی سے کانفرنس کو متنبہ کیا کہ یوں تو سبھی انسان مگر خاص طور سے مذہبی لوگ گفتار کے غازی ہوتے ہیں مگر میدان عمل میں رہ جاتے ہیں۔ اس لیے کانفرنس کو چاہیے کہ حقیقت پسندی سے کام لے کر وہی تجویزیں منظور کرے جو قابلِ عمل ہیں اور ان پر عمل کرنے کے طریقے بھی متعین کر دے۔

برازیل (جنوبی امریکہ) کے آرچ بشپ کمارا نے جو اپنی حق پسندی، حق گوئی، جرات و ہمت اور مظلوموں کی حمایت میں عالمگیر شہرت رکھتے ہیں۔ اس بات پر زور دیا کہ امن صرف اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب دنیا میں انصاف ہو۔ انھوں نے کانفرنس کو ہدایت کی کہ وہ صرف امن کی اپیل کرنے پر قناعت نہ کرے بلکہ صراحت کے ساتھ یہ بتائے کہ دنیا کے کن کن حصوں میں کون کون سی قومیں انسانی حقوق کو کچل رہی ہیں اور کمزوروں پر ظلم ڈھا رہی ہیں اور ان ناانصافیوں کو دور کرنے کے لیے کیا کیا تدبیریں اختیار کی جائیں۔

ان تقریروں کی روشنی میں کانفرنس نے یہ فیصلہ کیا کہ جو تجویزیں اس تاریخی اجتماع

میں منظور ہوئی ہیں ان کو عملی جامہ پہنانے یعنی دنیا کی رائے عامہ اور اقوام متحدہ کو ان کی حمایت پر آمادہ کرنے کے لیے ایک مستقل تنظیم "کانفرنس آف ریلیجن فار پیس" (مذہبی کانفرنس برائے امن) کے نام سے قائم کی جائے۔ اس کے عہدہ دار اور مجلس منتظمہ کے ممبر حسب ذیل حضرات منتخب ہوئے۔

عہدہ دار

۱- آرچ بشپ فرنانڈیس	(ہندوستان)	صدر
۲- شری آر۔ آر۔ دواکر	(〃)	نائبین صدر
۳- ربّی موریس آئزن ڈراتھ	(امریکہ)	〃
۴- ڈاکٹر ڈانا میکلین گریلے	(〃)	〃
۵- ڈاکٹر محمود حسین	(پاکستان)	〃
۶- ریورنڈ توشیو ئکاسے	(جاپان)	〃
۷- ریورنڈ نکیو نوانو	(〃)	〃
۸- ڈاکٹر ہومر جیک	(امریکہ)	سکریٹری جنرل

اراکینِ مجلسِ منتظمہ

۹- ریورنڈ جوے۔ بی۔ چپنیڈا	(کینیا۔ مشرقی افریقہ)
۱۰- ریورنڈ آئیبجی نیاشی	(جاپان)
۱۱- ریورنڈ انادا	(〃)
۱۲- مسز این موراوسکا	(پولینڈ)
۱۳- ریورنڈ ایڈورد مرے	(امریکہ)
۱۴- مسز گیڈانگ باگوس اوکا	(انڈونیشیا)
۱۵- پروفیسر کے۔ جی سیدین	(ہندوستان)

۱۶ - سردار گوپال سنگھ (ہندوستان)

دفتر شاخ جاپان : ۷-۲، ہوڈویوگی ماشی، شیوماکو، ٹوکیو ۱۵۱ -

دفتر شاخ ہندوستان : ۲۳۳، دین دیال اپادھیائے مارگ، نئی دہلی ۲

دفتر شاخ امریکہ : ۱۰۰، میری لینڈ ایونیو۔ این۔ آئی۔ واشنگٹن۔ ڈی سی۔ ۲۰۰۰۲

مرکزی دفتر : ۷۷۷، یونائیٹڈ نیشنس پلازا۔ نیویارک۔ این۔ وائی۔ ۱۰۰۱۷

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کیوٹو کی یہ کانفرنس دنیا کی تاریخ میں اپنی نوعیت کی پہلی کانفرنس ہے۔ بین مذاہب اجتماع جن میں مختلف مذہبوں میں مفاہمت اور مصالحت کی کوشش کی گئی پہلے بھی بہت ہو چکے ہیں۔ امن عالم کی تحریکوں اور ان کے سلسلے میں کانفرنسوں کی بھی پہلی جنگ عظیم کے بعد سے اب تک کمی نہیں رہی ہے۔ لیکن مذاہب عالم کی ایسی کانفرنس جس کا مقصد امن اور اس کے متعلقہ مسائل کے بارے میں غور و فکر کرنا ہو، اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ یہ کیوٹو کانفرنس کی پہلی خصوصیت ہے۔ دوسری یہ ہے کہ اس میں محض امن پسندی کی خواہش اور جذبے کو ظاہر کرنے اور قیام امن کے لیے دعا کرنے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس کی کوشش ہوئی کہ ان اسباب پر جن سے امن عالم میں خلل پڑتا ہے غور کیا جائے اور ان کو روکنے کی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ مختلف مذہبوں کے رہنماؤں اور پیرووں کے ایک جگہ جمع ہو کر اپنے اپنے مذہب کے نام پر ظلم و تشدد کی مخالفت اور عدل و محبت کی حمایت کرنے سے باہمی ہمدردی اور ہم آہنگی کی ایسی دلکش اور دلپذیر فضا پیدا ہو گئی جس سے یہ اندازہ ہوا کہ جو خلیج مذہبی اختلافات نے انسانوں کے درمیان پیدا کر دیا ہے اسے پاٹنے اور ان کے دلوں کو جوڑنے کے لیے وحدت ادیان کے نظریے کی تلقین سے کہیں زیادہ مؤثر وہ عملی تعاون ہے جو کسی بلند اخلاقی مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔

غرض وہ سعی جس کا آغاز کیوٹو کانفرنس سے ہوا ہے، بہت مبارک ہے۔ اس کا انجام جو خدا کے ہاتھ میں ہے اس پر موقوف ہے کہ یہ بندگان خدا جنھوں نے اسے شروع کیا ہے خلوص و استقلال سے اپنا کام جاری رکھیں۔ خدا کا وعدہ ہے کہ نیکوکاروں کی سعی کبھی رائیگاں نہیں جاتی

کانفرنس کا پیغام

اور

قرار دادیں

ا۔ پیغام

مذہب اور امن کی عالمی کانفرنس ایک کوشش ہے اس بات کی کہ دنیا کے سب بڑے مذہبوں کے پیرو، مرد اور عورتیں جمع ہو کر امن کے مسئلے پر جو فوری توجہ کا طالب ہے، غور کریں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ہمیں ظالمانہ اور وحشیانہ جنگ و جدل اور نسلی، سماجی اور معاشی تشدّد کا سامنا ہے اور ہمارے سر پر یہ خطرہ منڈلا رہا ہے کہ روئے زمین سے انسانی زندگی کا نام و نشان تک مٹ جائے گا۔ بنی نوع انسان پر مایوسی کا جو عالم آج طاری ہے، اس سے پہلے کبھی نہ تھا۔ ہمارا یہ دلی عقیدہ ہے کہ مذاہب امن کے قیام میں حقیقی اور اہم خدمت انجام ے سکتے ہیں اور اسی عقیدے کی بنا پر ہم دنیا کے مختلف گوشوں سے آ کر یہاں جمع ہوئے ں۔ ہم سب لوگ ۔ بہائی، بودھ، جین، زرتشتی، سکھ، شنٹو، یہودی، عیسائی، نیوشی، مسلمان، ہندو وغیرہ ۔ اس امن و آشتی کی فضا میں اس لیے اکٹھے ہوئے ہیں ارا مشترک مقصد دنیا میں امن و آشتی قائم کرنا ہے۔

جب ہم امن کے اہم ترین مسئلے سے نپٹنے کی غرض سے سر جوڑ کر بیٹھے تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ جو چیزیں ہمیں باہم ملاتی ہیں وہ اُن چیزوں سے زیادہ اہم ہیں جو ہمیں ایک دوسرے سے جُدا کرتی ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ حسب ذیل امور ہم سب میں مشترک ہیں :

(۱) یہ یقین کہ کل نوعِ انسانی ایک ہی کنبے سے تعلق رکھتی ہے اور ایک ہی رشتے میں منسلک ہے اور اُس کے سب افراد شرف و عظمت میں برابر کے شریک ہیں۔

(۲) یہ احساس کہ ہر فرد کی ذات اور اُس کا ضمیر احترام کا مستحق ہے۔

(۳) یہ شعور کہ انسانی معاشرہ بڑی قدر و قیمت کا حامل ہے۔

(۴) یہ عقیدہ کہ مادی قوت حق کے مترادف نہیں ہے اور انسانی قوت ناکافی اور محدود ہے۔

(۵) یہ ادغان کہ محبت، شفقت، بے نفسی، ایمانی اور روحانی طاقت بالآخر نفرت، عداوت اور خود غرضی سے زیادہ قوی ثابت ہوتی ہے۔

(۶) اس کو تسلیم کرنا کہ دولت مندوں اور ظالموں کے مقابلے میں غریبوں اور مظلوموں کا ساتھ دینا ہمارا فرض ہے۔

(۷) اس کی قوی امید رکھنا کہ حق بالآخر غالب آکر رہے گا۔

ان مشترک عقائد کی بنا پر سب مذہبی لوگوں — مردوں اور عورتوں — کا یہ فرض ہے کہ دل و جان سے امن و قیام امن کے لیے سعی کریں بلکہ اپنے آپ کو ان کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ ہم سب مرد اور عورتیں جو مذہب کے دامن سے وابستہ ہیں، عجز و انابت کے ساتھ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ہم نے امن کی خدمت سے غفلت برت کر اپنے مذہب کے نصب العین پر عمل کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ یہ کوتاہی مذہب کی نہیں پیروان مذہب کی ہے اس کی تلافی ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیے۔

جب ہم ان چیزوں پر جو بیسویں صدی کے آخر میں امن عالم میں خلل انداز ہو رہی ہیں،

نظر ڈالی تو اس سلسلے میں ہمیں ترک اسلحہ، معاشی ترقی اور بنیادی انسانی حقوق کے مسائل پر غور کرنا پڑا، یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ سامانِ جنگ فراہم کرنے کی مسابقت سے، ایک قوم اور دوسری قوم میں اور ہر قوم کے اندر مختلف طبقوں میں غریبی اور امیری کے فرق سے اور ساری دنیا میں انسانی حقوق کی پامالی سے لڑائی کا خطرہ بڑھتا جاتا ہے۔ تخفیف اسلحہ کے مسئلے پر غور کرکے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ ہتھیاروں کا بڑے سے بڑا ذخیرہ اکٹھا کرنے سے امن کسی طرح قائم نہیں ہوسکتا۔ ہم سب ملکوں سے ترک اسلحہ کا یعنی ہر قسم کے ہتھیاروں کو، خواہ وہ مروجہ ہتھیار ہوں یا ایٹمی یا کیمیاوی یا جراثیمی، برباد کردینے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ معاشی ترقی کے مسئلے اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہوگئے ہیں کہ نوعِ انسانی کے وسائل کا ایک بہت بڑا حصہ ایک بے اندازہ دولت۔ ان ہتھیاروں کے بارے میں تحقیقات، ان کی تیاری اور جمع کرنے پر خرچ کردی جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس کی شدید ضرورت ہے کہ ان وسائل کو اس طرح صرف کرنے کے بجائے ان ناانصافیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال کیا جائے جو جنگ و جدل کی اور سماجی تشدّد کی دوسری صورتوں کی محرک ہوتی ہیں ...... اس کے بغیر کسی معاشرے میں پائیدار امن نہیں قائم ہوسکتا۔ اس لیے ہم یہ عہد کرتے ہیں کہ اقوام متحدہ کی اس کوشش میں کہ ۱۹۷۰ء کے بعد کے دس سال کو معاشی ترقی کا عشرہ ثابت کیا جائے، ہر طرح سے مدد کریں گے۔

آج دنیا بھر میں معاشرتی زندگی کے اندر جو بحران نظر آرہا ہے اُس سے ثابت ہوتا ہے کہ امن عالم میں اور بنیادی انسانی حقوق کے تسلیم کرنے اور ان کی حمایت و حفاظت کرنے میں گہرا تعلق ہے۔ رنگ و نسل کا امتیاز نسلی اور مذہبی اقلیتوں کے ساتھ جبر و تشدّد کا سلوک، سیاسی قیدیوں اور عام قیدیوں کو اذیت پہنچانا، بعض طبقوں یا فرقوں کو قانوناً اور عملاً آزادی سے یا ترقی کے مساوی موقعوں سے محروم رکھنا، عورتوں کو برابری کے حقوق نہ دینا، استعماری حکومت کے ظلم و جور کی مختلف صورتیں ـــ غرض یہ سب چیزیں جن سے بنیادی انسانی حقوق کی پامالی ہوتی ہے ـــ اُس بڑھتے ہوئے تشدّد کا ذمہ دار ہیں جو انسانی تہذیب و تمدن کو پستی کے گڑھے میں ڈھکیل رہا ہے۔

یوں تو ہم لوگ جو امن کے مسئلے سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں اور دنیا کے مختلف حصوں سے آکر یہاں جمع ہوئے ہیں، یہ پیام اپنی ذاتی حیثیت سے بھیج رہے ہیں لیکن ہماری یہ کوشش ہے کہ ہم نوعِ انسانی کی بڑی اکثریت کی ترجمانی کریں جو بیکس اور بے بس ہے اور جس کی آواز شاذ و نادر ہی سُنی جاتی ہے۔ اُن غریبوں، لُٹے پِٹے مظلوموں اور پناہ گزینوں کی ترجمانی کریں جن کی زندگی، آزادی، گھر بار، کھیت کھلیان جنگ و جدل کے ہاتھوں برباد ہوگئے ہیں۔ ہمارا خطاب ہے اپنے مذہبی اداروں، کلیسائی کونسلوں، بین مذاہب امن کی تحریکوں، قوموں اور سب سے پہلے خود اپنی قوم سے، اقوام متحدہ کی انجمن سے اور اُن سب لوگوں سے جو کسی مسلمہ مذہب کے دائرے میں نہیں ہیں مگر نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کی لگن دل میں رکھتے ہیں۔

ہم ان سب کو، ان میں سے ہر ایک کو، ـ سب سے پہلے اپنے آپ کو۔ اس کی تاکید کرتے ہیں کہ ہماری ہر سعی کا، خواہ وہ تعلیمی ہو، یا تہذیبی یا سائنسی یا سماجی یا مذہبی نقطۂ آغاز یہ یقین واثق ہونا چاہیے کہ سب انسانوں کی قسمت اور ان کے سارے کام ایک رشتۂ اتحاد میں منسلک ہیں۔ ہم سب کو ساتھ ساتھ جینا اور ساتھ ساتھ مرنا ہے۔ اب چاہے ہم سیل حوادث میں بہتے رہیں اور ایک ساتھ قعرِ ہلاکت میں جا گریں یا سب مل کر قیامِ امن کے لیے ہاتھ پاؤں ماریں۔ ہم اس وقت تک ایمانداری کے ساتھ جنگ اور اسبابِ جنگ کے خلاف ملامت کے نعرے بلند نہیں کر سکتے جب تک خود ہمارے دلوں میں امن کی لگن نہ ہو، اور ہم اس کے لیے ضروری قربانیاں کرنے کو تیار نہ ہوں۔ ہمیں اپنے مقدور بھر یہ کوشش کرنی چاہیے کہ رائے عامہ کو ہموار کریں اور ضمیرِ عامہ کو بیدار کریں تاکہ لوگ عزم اور استقلال سے جنگ کی مخالفت اور اس فریب اُمید کو دور کرنے کی کوشش کریں کہ لڑائی میں فتح حاصل کر کے امن قائم کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں دل سے یقین ہے کہ آج ایسا وقت آن پڑا ہے جب مذاہبِ عالم کو اپنے تاریخی اختلافات کے باوجود سارے دنیا کے لوگوں کو اِس مقصد کے لیے متحد کرنا ہے کہ حقیقی امن قائم کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ ہمیں یہ بھی یقین ہے کہ ہمارا فرض جو اختلافِ عقاید سے بالاتر ہے ہمیں اس پر مجبور کرتا ہے کہ

ان لوگوں کے ساتھ بھی جو تاریخی مذاہب کے دائرے سے باہر ہیں، لیکن امن کی آرزو رکھتے ہیں اس معاملے میں اشتراکِ عمل کریں۔

ہم یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم اپنے اپنے ملکوں کو متنبہ کریں گے کہ فوجی طاقت حاصل کرنا اور اُسے قائم رکھنا ہلاکت کی راہ پر چلنا ہے۔ اس سے خوف اور بے اعتمادی کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ اس میں وہ سب وسائل کھپ جاتے ہیں جو لوگوں کی صحت کی حفاظت کرنے اُن کے لیے گھر بنانے، اور اُن کے فلاح وبہبود کے دوسرے کاموں کے لیے درکار ہیں۔ اس سے اسلحہ فراہم کرنے کی مسابقت کو، جو آج روے زمین پر انسانی زندگی کے لیے شدید خطرہ بن گئی ہے، شہ ملتی ہے۔ اس سے قوموں میں باہمی اختلافات اِس قدر بڑھ جاتے ہیں کہ فوجی اور معاشی جتھے بندی کی نوبت آجاتی ہے۔ اس پالسی کی بنیاد، یہ تصور ہے کہ امن مسلح جنگ بندی یا خوف و دہشت کے توازن کا نام ہے۔ اس پالسی کے حامی اس نصب العین کو، کہ تمام دنیا میں پوری انسانی برادری کی فلاح وبہبود کی سچی آرزو پیدا ہو جائے شیخ چلّی کا منصوبہ کہہ کر چٹکیوں میں اُڑا دیتے ہیں۔ ہماری ان پالسیوں کے مقابلے میں ایک ہی آواز ہے — نہیں! نہیں! ہرگز نہیں!

ہم یہ چاہتے ہیں کہ امن کی آرزو کو جو ہمارے دلوں کو بے چین رکھتی ہے، اقوامِ متحدہ تک پہنچائیں۔ امن کے حصول اور قیام کے لیے نہ صرف اقوامِ متحدہ کے وجود کو تسلیم کرنے کی بلکہ اُس کے فیصلوں کی حمایت اور ان کی تعمیل میں مدد کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمارا پُرزور مطالبہ ہے کہ دنیا کی سب قوموں کو اقوامِ متحدہ کا ممبر بنایا جائے اور اُس کی کارروائیوں میں طاقت اور ذمہ داری کی منصفانہ تقسیم کا اُس سے زیادہ لحاظ کیا جائے جتنا اب ہوتا ہے۔ ہم اُن سب قوموں سے جو اُس کی ممبر ہیں اپیل کرتے ہیں کہ جن مسائل کے بارے میں باہمی نزاع ہو یا آگے چل کر ہو سکتی ہو اُن کے حل کرنے میں اقوامِ متحدہ کی رہنمائی قبول کریں۔

ہمیں امید ہے کہ ہم مردوں اور عورتوں کو جو مذہبی خیال کے ہیں اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کرنے اور قبول کرنے میں مدد ملے گی جو ہم پر سچے اور پائدار امن کے قیام کے

سلسلے میں عاید ہوتی ہے۔

۲۔ قرار داد متعلق ویٹ نام

۱۔ یہ کانفرنس اہل ویٹ نام کی مصیبتوں پر دلی رنج کا اظہار کرتی ہے۔
۲۔ ویٹ نام میں جنگ بندی سے لاکھوں، کروڑوں، انسانوں کے دکھ درد کا خاتمہ ہو جائے گا۔
۳۔ پیرس کی کانفرنس میں اب تک جنگ بندی کی دو تجویزیں پیش ہوئی ہیں مگر ہمیں اندیشہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی جنگ بند کرانے میں کامیاب نہیں ہوگی اس لیے کہ ہر ایک میں اپنے فریق کے سیاسی مقاصد کو مد نظر رکھا گیا ہے۔
۴۔ ہم انسانیت کے نام پر فوری جنگ بندی کی اپیل کرتے ہیں۔
۵۔ ہم اہل مذہب کی دونوں فریقوں سے جو پیرس میں گفت وشنید کر رہے ہیں۔ یہ التجا ہے کہ جنگ بندی کو قبول کرنے میں اس کے سوا کوئی شرط نہ لگائیں کہ اس کے ساتھ ساتھ جنگ بندی کی نگرانی کے بارے میں بھی معاہدہ ہو جائے۔ باہر سے اب کوئی ملک ویٹ نام میں سامان جنگ نہ پہنچائے۔
۶۔ ہمارا یہ مطالبہ ہے کہ امریکہ جنوبی ویٹ نام کی فوجی حکومت کی سرپرستی نہ کرے تاکہ اہل ویٹ نام کو اپنے لیے ایسی حکومت کے منتخب کرنے کا موقع ملے جو سچے معنی میں نمایندہ حکومت ہو۔
۷۔ ویٹ نام سے باہر کے سب ملکوں کی فوجیں ہٹائی جائیں۔
۸۔ ہمیں یہ یقین ہے کہ جنگ بندی اور اس کا کامیابی سے نفاذ لاؤس اور کمبوڈیا کے جھگڑوں کو چکانے اور جنوب مشرقی ایشیا میں، جہاں لوگ شدید تکلیفیں اور مصیبتیں بھگت رہے ہیں، امن قائم کرنے کے سلسلے میں پہلا ضروری قدم ہے۔
۹۔ ہم سب مذہبی اداروں سے اور ان تنظیموں سے، جو قیام امن کے لیے کوششیں کر رہی ہیں، اپیل کرتے ہیں کہ ویٹ نام اور جنوب مشرقی ایشیا کو آلام اور مصائب سے

نجات دلانے میں مدد کریں۔

۱۰۔ ہم اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل سے درخواست کرتے ہیں کہ اس اپیل کو اپنی انجمن کے سامنے پیش کریں۔

۳۔ قرارداد متعلق جنوبی افریقہ

مذہب اور امن کی عالمی کانفرنس نے جس کی دعوت پر مذہبی خیال کے مرد اور عورتیں دنیا کے ہر گوشے سے آکر کیوٹو میں جمع ہوئے ہیں قدرتی طور پر جنوبی افریقہ کی ہنگامہ صورت پر بھی غور کیا۔ ہم اہل کانفرنس کی رائے میں جنوبی رہوڈیشیا، جنوبی افریقہ اور نمیبیا، میں نسلی علیحدگی کی وحشیانہ پالیسی، اور انگولا، موزمبیق کی نوآبادیوں میں پرتگال کا جبر و تشدد اور استحصال دراصل افریقہ کے باشندوں کے خلاف ایک نسلی جنگ ہے جس میں انسانوں کی جانیں اسی طرح تلف ہو رہی ہیں جیسے اور لڑائیوں میں جو آج کل دنیا میں چھڑی ہوئی ہیں اس لیے ہم سب مرد اور عورتیں جو مذہب کے ماننے والے ہیں:

۱۔ اس پر نادم ہیں کہ جس نظام نے جنوبی افریقہ میں نسلی امتیاز کی جڑوں کو مضبوط کیا ہے اُس کے قائم رکھنے میں بلاواسطہ یا بالواسطہ ہمارا بھی حصہ ہے۔

۲۔ ہم اپنے ہم مذہبوں اور ہم قوموں کو اس وابستگی پر ملامت کرتے ہیں جو انھیں نسل پرستی کے اس انسانیت کُش نظام سے ہے۔

۳۔ ہم اپنی حکومتوں سے یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ اُن تعزیری تجویزوں پر جو دہ اقوام متحدہ میں منظور کر چکے ہیں عمل کریں اور اس طرح کی مزید تجویزوں کی حمایت کریں جن سے جنوبی افریقہ میں انصاف اور آزادی کی فضا پیدا ہو سکے۔

۴۔ ہمارا یہ قطعی مطالبہ ہے کہ رہوڈیشیا کے خلاف تعزیری تجویزوں پر پوری طرح عمل کیا جائے اور جنوبی افریقہ پر تعزیری معاشی پابندیاں عاید کی جائیں۔

۵۔ ہم پرتگال کے حلیفوں خصوصاً شمالی آرکٹک معاہدے کی تنظیم (ناٹو) سے درخواست کرتے ہیں کہ پرتگال کی ہر قسم کی جنگی امداد، جس کے بل پر وہ اپنی افریقی نوآبادیوں پر

ظلم ڈھا رہا ہے فوراً بند کردیں۔

۶۔ ہم بہ اصرار یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ جنوبی افریقہ کی ہر قسم کی جنگی امداد جس میں سامانِ جنگ کی فروخت بھی شامل ہے، فوراً روک دی جائے۔

۷۔ ہم اپنے مذہبی حلقوں سے التجا کرتے ہیں کہ اُن بیچاروں کی جو نسل پرستی اور استعماریت کے ہاتھوں ظلم سہ رہے ہیں اور اُن لوگوں کی جو جنوبی افریقہ میں انصاف، آزادی اور امن کے لیے جدوجہد میں مصروف ہیں پوری طرح حمایت اور مدد کی جائے۔

۸۔ ہم یہ رزولیوشن اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کو بھیجتے ہیں اور اُن سے درخواست کرتے ہیں کہ اسے اپنی ممبر ریاستوں تک پہنچائیں۔

۴۔ قرارداد متعلق مشرق وسطیٰ

یہ کانفرنس مشرق وسطیٰ کی صورت حال کے بارے میں سخت تشویش کا اظہار کرتی ہے اور متعلقہ ریاستوں سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ جلد سے جلد اس بحران کو پُرامن اور منصفانہ طریقے سے حل کرنے کے لیے اقوام متحدہ کے رزولیوشنوں کو عملی جامہ پہنائیں۔

اسلامی تجدّد
دائرۂ عمل۔ طریقِ کار۔ مختلف صورتیں

(۱)

ڈاکٹر فضل الرّحمان

ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب کا یہ مضمون دراصل انگریزی میں لکھا گیا تھا اور
"Journal of Middle Eastern Studies" کے پچھلے نمبر میں چھپا ہے
ہم ان کی اجازت سے اس کا اُردو ترجمہ دو قسطوں میں شائع کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب ایک مدت تک ادارۂ تحقیقات علوم اسلامی پاکستان کے ڈائرکٹر رہے اور اب شکاگو یونیورسٹی میں شعبۂ علوم مشرقی کے صدر ہیں۔ موصوف کے بعض خیالات سے بہت سے لوگوں کو، جن میں تحفظ پسند اور تجدد پسند دونوں شامل ہیں، اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے۔ لیکن ان کی نیت کے خلوص، علم و دانش کی وسعت اور فکر و نظر کی گہرائی کی بنا پر ان کی تحریریں اس کی مستحق ہیں کہ ان کا مطالعہ غور و تامّل کے ساتھ کیا جائے۔

ادارہ

ذہنی تجدّد

انیسویں صدی کے مسلم تجدّد پسند مذہبی اصلاح کا بہت وسیع تصوّر رکھتے تھے۔ اُن کا موضوعِ بحث قانون شہادت، عورتوں کی معاشرتی حیثیت، جدید تعلیم، الٰہیات، علمِ کائنات،

انسانی فطرت اور انسانی آزادی کے مسائل کو محیط تھا۔ اس تحریک نے ایک شدید ذہنی تلاطم اور جوش و خروش پیدا کر دیا تھا۔ لبرل خیالات کے علم برداروں اور قدامت پسندوں میں معرکۂ کارزار گرم تھا، تجدد پسند مفکروں کی مخالفت بھی زور شور سے ہوتی تھی اور موافقت بھی، انھیں سزائیں بھی ملتی تھیں اور اعزاز بھی بخشا جاتا تھا، جلا وطن بھی کیا جاتا تھا اور قاید و رہنما بھی بنایا جاتا تھا۔ ہرچند تجدد کی تحریک زندگی کے ہر پہلو سے تعلق رکھتی تھی مگر اس کی خصوصیت اور اہمیت یہ تھی کہ اس کا مزاج ذہنی تھا اور وہ بنیادی طور پر ذہنی اور روحانی مسائل سے بحث کرتی تھی، اُس نے مسلمانوں کے ذہن میں ایک نئی اور زبردست لہر پیدا کر دی تھی اور جمود و تعطل کا وہ بند جس نے صدیوں سے قدامت پسندوں کے زیر اثر ان مسائل پر غور و فکر کرنے کی راہ بند کر رکھی تھی، ٹوٹ گیا تھا۔ انیسوی صدی کا زمانہ مغرب میں بھی ذہنی جنگ و جدل کا دور تھا اور اس تصادم کے جھٹکے مسلم معاشرے میں بھی محسوس ہوتے تھے، غرض تجدد کی یہ تحریک بنیادی طور پر ذہنی اور روحانی تھی۔

ذہنی اور روحانی مسائل کو یہ تقدم اس لیے حاصل تھا کہ ترقی کا مولد و منشا ذہنِ انسانی سمجھا جاتا تھا۔ کیا انسان معاشی قوتوں اور محرکات کے ہاتھوں میں ایک کٹھ پتلی کی طرح ہے؟ وہ بندر کی اولاد یا مادے کی اتفاقی پیداوار ہے یا اشرف المخلوقات جسے خیر محض اور قادر مطلق خدا نے بلاواسطہ خلق کیا ہے؟ وہ اپنی کھلی اور چھپی شہوتوں کا غلام محض ہے یا فاعلِ مختار؟ یہ سوال بڑے اہم تھے اس لیے کہ ان کا تعلق انسان کی قدر و قیمت اور اس کے مآل سے تھا۔ ترقی سے مراد دراصل انسانی ترقی تھی اور اُس کا میدان انسانی ذہن تھا جس سے اس طرزِ عمل کا تعین ہوتا ہے جو وہ اپنی بنی نوع اور نوامیسِ فطرت کے ساتھ رکھتا ہے۔ مگر رفتہ رفتہ ان نظریات کے اثر سے کہ انسان کا کردار مادی حاجات اور معاشی محرکات کے ردِ عمل سے متعین ہوتا ہے اور عمرانیات کے نئے اصول اور معاشی ترقی کے نئے تصورات کی بدولت لوگوں کا نقطۂ نظر بدل گیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ انسان درحقیقت ایک معاشی اکائی ہے اور ترقی دراصل معاشی ترقی کا نام ہے، اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ دنیا میں نئی پود کا باوا آدم کارل مارکس ہے۔

جہاں تک مسلمان ملکوں کا تعلق ہے وہاں ترقی پر زیادہ زور دینے اور اُس سے زیادہ شغف ہونے کی وجہ کم سے کم سطحی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ مشرق کے اور پس ماندہ ملکوں کی طرح مسلمان ملکوں نے بھی آزادی حاصل کرتے ہی یہ جدوجہد شروع کر دی کہ ترقی یافتہ ملکوں کے برابر جا پہنچیں اور اپنی پس ماندگی کا پیمانہ انھوں نے معاشی حالت کو قرار دیا۔ انھیں صریحی طور پر نظر آرہا تھا کہ اُن کی اور ترقی یافتہ ملکوں کی معاشی حالت میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور وہ اُسے دُور کرنے میں لگ گئے۔ اس کوشش میں انھیں اپنے مشیروں سے جو ترقی یافتہ ملکوں سے آئے تھے بڑھاوا ملا اس لیے کہ یہ ملک بھی معاشی ترقی کو حقیقی ترقی سمجھتے تھے۔ شاید ان مشیروں کو یہ اندیشہ بھی تھا کہ اگر انھوں نے لوگوں کو اپنی معاشرتی زندگی میں تبدیلی کا مشورہ دیا چاہے وہ معاشی ترقی کے خیال سے کیوں نہ ہو، تو ممکن ہے وہ بھڑک جائیں اور انھیں اِن مشیروں سے شدید اختلافات پیدا ہو جائیں جو دُور نہ ہو سکیں مگر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خالص معاشی ترقی کے تصوّر کو عملی جامعہ پہنانا بظاہر آسان معلوم ہوتا تھا اس لیے کہ لاگت اور پیداوار کا خالص مالی اعتبار سے اندازہ سہل تھا اور بقول ان کے ایک محسوس اور معروضی نوعیت رکھتا تھا مگر جب یہ منصوبے اپنے معاشی مقصود کو حاصل نہ کر سکے تو عمرانیات اور معاشیات کے ماہروں پر (جو عموماً مغربی ملکوں سے آئے تھے) یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شاید غیر محسوس انسانی عُنصر اور اُس کے اخلاقی عوامل اور سب چیزوں سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں پھر بھی وہ اس سلسلے میں کوئی قدم اُٹھانے کو تیار نہیں ہیں۔ مگر یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ مسلم ملکوں میں ذہنی تجدد کے خاتمے کی ذمہ داری صرف موجودہ حکومتوں کی پالیسی پر عاید ہوتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ ہر ممکن کوشش کر رہی ہیں کہ یہ مردہ تحریک زندہ نہ ہونے پائے۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے آخری صدیوں میں مذہبی طبقہ ذہنی تحریکوں کا مخالف تھا۔ تجدد کی جو لہر اٹھی تھی وہ بہت تھوڑے دن یعنی انیسویں صدی سے بیسویں صدی کے شروع تک رہی[1]۔ اور اس تھوڑے عرصے میں بھی اس بات پر بہت زور دیا

[1]۔ اب بہت سے تعلیم یافتہ مسلمان یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان تحریکوں کو اُٹھنے کا موقع اسی وجہ سے ملا کہ حکومت بالواسطہ یا بلاواسطہ بیرونی مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں آگئی تھی، مسلمان حکومت چاہے وہ "نئی جمہوری آمریت"

گیاکہ مسلمانوں کو مغرب کے چیلنج سے اس طرح نبٹنا چاہیے کہ ان کے باہمی اتحاد اور یک جہتی میں خلل نہ پڑنے پائے۔ خود جمال الدین افغانی جو تحریکِ تجدّد کے حقیقی بانی تھے اس کی تاکید کرتے تھے کہ زندگی کی ہر سطح پر اندرونی اصلاحات بھی ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ مغرب کے مقابلے میں ایک مستحکم متحدہ محاذ بھی قائم رہے۔ اتحاد اور یک جہتی کا مطالبہ تحریک تجدّد کا بیرونی رُخ تھا سیاسی سطح پر، اور اصلاحات کا مطالبہ اس کا اندرونی رُخ تھا معاشرتی اور ذہنی سطح پر۔ مگر جب قدامت پسندوں کو تجدّد کے رجحان سے نبٹنا پڑا تو انھوں نے اتحاد کے مطالبے کا رخ باہر سے اندر کی طرف موڑ دیا اور یہ کہا کہ نئی اصلاحات کی وجہ سے ملّت کے اندر اختلاف پیدا ہو رہا ہے جو ظاہر ہے کہ ہر اصلاحی کوشش کا ناگزیر نتیجہ ہوتا ہے، اصلاح پسندوں پر یہ اعتراضات بھی کیے گئے کہ مسلمانوں کو اپنے اوپر۔ اپنی دیرینہ روایات اور اقدار پر۔ جو اعتماد ہے اُسے کمزور کرنا اور انھیں غیر ملکی دشمن اسلام تمدن کا دست نگر بنا دینا دانش مندی نہیں ہے۔ آگے چل کر جب مغرب کے معاشرتی ڈھانچے میں ناپسندیدہ تبدیلیاں مثلاً خاندانی نظام میں انتشار پیدا کرنے کی کوششیں کی گئیں تو انھیں چن چن کر تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کیا گیا کہ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا بلاتفریق

(صفحہ ۳۱ سے آگے)

ہو یا پرانی مطلق العنان حکومت، نہ معلوم کیوں یہ سمجھتی ہے کہ اُسے ملک کے اندر آزادی سے بحث مباحثے کی اجازت دے کر اختلافات کا دروازہ نہیں کھولنا چاہیے۔ بہت سے پاکستانیوں کا یہ خیال ہے چونکہ ان کی ریاست ایک "نظریاتی" ریاست ہے اس لیے وہ بھی کمیونسٹ ریاستوں کی طرح یہ برداشت نہیں کر سکتی کہ آزاد بحث مباحثے کی بدولت باہمی اختلافات پیدا ہوں۔ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو سب مسلم ریاستیں آئینی حیثیت سے نہیں تو عملی حیثیت سے "نظریاتی" نوعیت کی ہوتیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ کمیونسٹ ریاستوں میں تو اربابِ حکومت کے پیشِ نظر کچھ مقاصد اور انھیں حاصل کرنے کے معین طریقے ہوتے ہیں جنھیں بروئے کار لانے میں وہ ریاست کی پوری مشینری سے کام لیتے ہیں مگر ظاہر ہے کہ مسلم ریاستوں میں یہ صورتِ حال نہیں ہے، وہاں تو حکومت قدامت پسندوں کے مقابلے میں کمزور ہونے کی بنا پر اور در اصل اس وجہ سے کہ وہ سرے سے کوئی نظریہ رکھتی ہی نہیں اس پر مجبور ہے کہ معاشرتی اور اخلاقی مسائل پر آزادی سے بحث نہ ہونے دے۔

اپنی ساری معاشرتی رسوم و روایات پر فخر کرنا بالکل بجا ہے۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے عوامل تھے جن کی قوت کے آگے تجدّد پسندوں نے ہتھیار ڈال دیے اور رجعت پسندوں کے ہمنوا ہو گئے جب ہر قسم کی تبدیلی ناپسندیدہ قرار دے دی گئی تو ظاہر ہے ذہنی تجدّد پسندی نہ صرف بیکار بلکہ ناممکن ہو گئی۔ مسلمانوں میں پھر وہی سکون دائمی یعنی جمود کی کیفیت پیدا ہو گئی۔

۲۔ تجدّد پسند حکمرانوں کی دوہری مشکل

جب مسلم ریاستوں کے ہاتھوں میں حقیقی فرمانروائی آئی یا یوں کہا جائے کہ واپس آئی تو عموماً انھیں معاشرتی اور اخلاقی تبدیلیوں کی مخالفت کا وہ رجحان بھی ورثے میں ملا جو آزادی سے پہلے کے دور میں پیدا ہوا تھا اور جس کی پشتہ بندی اعتدال پسند اور احیاء پسند دانشوروں نے کی تھی۔ ان ریاستوں کے نئے حکمران معاشی ترقی کی شدید ضرورت کو تو محسوس کرتے تھے مگر یہ تسلیم نہیں کرتے تھے کہ معاشرتی رسوم و روایات میں کسی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ ملّت اسلامی روحانی، اخلاقی، معاشرتی حیثیت سے بالکل صحت مند ہے، صرف معاشی حیثیت سے کمزور ہے، اس لیے اُسے مغرب جدید سے صرف معاشی ٹکنیک اخذ کرنی چاہیے اور اُس کی معاشرتی و اخلاقی خرابیوں سے دُور رہنا چاہیے، ہاں، دو چیزیں اور بھی مغرب سے لینی ضروری ہیں، ایک تو جدید تعلیم خصوصاً ٹکنیکل تعلیم، دوسرے اہلِ مغرب کی کام کی لگن۔ مگر سچ پوچھیے تو جدید تعلیم اور کام کی لگن بجائے خود بنیادی معاشرتی تبدیلیاں ہیں چونکہ معاشرتی تبدیلی کی سیدھی راہ بند تھی اس لیے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے معاشی محرکات ہی سے کام لیا جا سکتا تھا۔ جدید تعلیم کی طرف مسلمانوں کا رویّہ پچھلے زمانے میں تیزی سے بدلا ہے مگر کام کی لگن کے معاملے میں کوئی نمایاں فرق، خصوصاً دیہی علاقوں میں معاشی محرکات کے باوجود (جو حقیقت میں زیادہ قوی نہ تھے) محسوس نہیں ہوا، پھر بھی میں اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اکثر اہلِ ایشیا (اور عموماً اہلِ مشرق) خلقی طور پر سست اور نکمّے ہیں۔[1] در اصل مسلم عوام میں کام کی لگن کی کمی اس

1. Gunar Myrdal "Asian Drama" VIII pp. 1871 ff.

پست ہمتی کا نتیجہ ہے جو صدیوں تک اونچے طبقوں کے ہاتھوں لُٹنے پٹنے سے پیدا ہو گئی ہے اور مناسب اخلاقی اور معاشی محرکات سے کام لے کر ایک مدت میں دُور کی جا سکتی ہے۔ اگر یہ مسلمانوں میں خلقی چیز ہوتی تو پھر اونچے طبقوں میں یہ اقتصادی سوجھ بوجھ اور کام کا حوصلہ کس طرح پیدا ہو سکتا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ مسلم ممالک کے آزاد ہونے کے بعد اکثر مسلم حکمرانوں کا شروع میں یہی رویہ تھا (کہ وہ معاشی ترقی کے لیے معاشرتی اصلاح کو ضروری نہیں سمجھتے تھے) مگر جب معاشی ترقی کی جد وجہد کا قابلِ اطمینان نتیجہ نہیں نکلا اور بعض صورتوں میں تو بالکل ناکام رہی اس لیے کہ سارا معاشرتی ڈھانچہ آگے بڑھانے کی بجائے پیچھے ڈھکیل رہا تھا تو اُن پر اس حقیقت کا انکشاف ہونے لگا کہ اس ڈھانچے میں ترمیم کرنا اور موجودہ صورت حال کو بدلنا ضروری ہے۔ پیداوار میں اضافے کے لیے ناانصافی اور استحصال کو، چاہے وہ کھیتوں میں ہو، یا گھروں میں، یا کارخانوں میں، ختم کرنا پڑے گا اور اس سے بھی اہم چیز یہ ہے کہ سرمایہ کی فراہمی کے لیے بنک قائم کرنا پڑیں گے (مگر موجودہ صورت حال میں اصلاح کے معاملے میں) مسلم حکمرانوں کے سامنے ایک زبردست رکاوٹ تھی جو آزادی کے بعد پیدا ہوئی تھی یعنی عوام کی رائے۔

موجودہ معاشرتی اور معاشی نظام کے اُن شعبوں میں جہاں اصلاحات کی زد چند مستقل حقوق رکھنے والے سرمایہ داروں پر پڑتی تھی، (ہر چند یہ لوگ بڑے طاقتور تھے اور اپنے حقوق پر مضبوط گرفت رکھتے تھے) مسلم حکمرانوں نے آمرانہ اختیارات سے کام لے کر کُلّی یا جزوی اصلاحات کر ڈالیں۔ اس کی مثال ہمیں زرعی اصلاحات میں نظر آتی ہے لیکن جن امور میں اصلاحات سے، خواہ وہ کتنی ہی ضروری کیوں نہ ہوں، یہ اندیشہ تھا کہ عام طور پر لوگوں یا ان کی بہت بڑی تعداد کے جذبات کو ٹھیس لگے گی مثلاً عائلی قانون کے بارے میں یا لوگوں سے بالجبر کام لینے کے معاملے میں، یا تو سرے سے کوئی قدم ہی نہیں اُٹھایا گیا یا جو کچھ ہوا وہ بہت ناکافی تھا مثلاً ترکی کے علاوہ صرف ٹیونیشیا میں تعدد ازدواج کی ممانعت کی گئی اور اس پر عمل درآمد کرنے میں علاوہ اور چیزوں کے اس وجہ سے بھی،

آسانی ہوئی کہ ملک کی آبادی بہت کم ہے۔ عام طور پر مسلم ممالک میں قدامت پسند علماء کا اثر اتنا زیادہ ہے کہ کسی آمر حکمران کو ان سے ٹکر لینے کی ہمت نہیں ہوئی۔

اس سلسلے میں ایک دلچسپ اور معنی خیز بات یہ ہے کہ اصلاح پسند حکمرانوں نے عائلی قانون کے میدان میں اصلاحی قدم اٹھاتے وقت تو قدامت پسندوں کے مقابلے میں اسلام کا نعرہ بلند کیا مگر دوسرے معاملوں، مثلاً زرعی اور تجارتی اصلاحات کے معاملے میں جن کی شدید ضرورت تھی اسلام کا نام لینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔[1] اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خود قدامت پسند علماء عائلی قانون جیسی چیزوں کو تو مخصوص اسلامی مسائل قرار دیتے ہیں مگر معاشی، مالی اور عام سیاسی معاملات کو سیکولر یا نیم سیکولر دائرے کے حوالے کر دیتے ہیں کہ سیاسی رہنما اسلام سے بے نیاز ہو کر ان کا فیصلہ کریں۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں عام زندگی پر سیکولر رنگ کس قدر چھا گیا ہے مگر ہمیں جس چیز کی طرف توجہ دلانی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مسلم حکومتیں اپنی زرعی اور مالی اصلاحات کو اس حیثیت سے پیش کرتیں کہ یہ اسلام کے معاشی انصاف کے نمونے ہیں تو لوگوں کو اُن کے دینی خلوص پر بھروسا ہوتا اور انھیں عوام میں ہر دل عزیزی اور قدامت پسندوں کے مقابلے میں ان کی مدد آسانی سے حاصل ہو سکتی۔[2] مثلاً پاکستان میں بعض طاقتور قدامت پسند جماعتوں

۱۔ پاکستان، انڈونیشیا اور (مصطفیٰ کمال سے پہلے کے دور میں) ترکی، اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں۔ ان ملکوں میں سیاسی قدامت پسندوں اور احیاء پسندوں کی طاقتور جماعتیں (سیاسی معاملات میں بھی) بہت سرگرم رہی ہیں مگر ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان جماعتوں کے مجوزہ اسلامی آئین کو اصلیت سے کم اور ظاہری صورت سے زیادہ تعلق ہے۔

۲۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان سب ملکوں میں دفتری عمال مجموعی طور پر سیکولر نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور قوم کے مخصوص مزاج سے ناآشنا ہیں مگر چونکہ یہ معاشرے کے متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جسے اسلام سے گہرا جذباتی لگاؤ ہے اس لیے یہ اصلاحات میں سدِ راہ ہوتے ہیں تاکہ اُن پر عوام کے جذبات کو ٹھیس لگانے کا الزام نہ آئے۔ (ملاحظہ ہو اس فصل کا آخری پیراگراف)

نے حکومت کی زرعی اصلاحات کی اس بنا پر مخالفت کی کہ ذاتی املاک کو ضبط کرنا اسلامی اصول کے خلاف ہے تو حکومت نے یہ ثابت کرنے کی مطلق کوشش نہیں کی کہ ان اصلاحات کا نفاذ اسلام کے معاشی انصاف کا تقاضا ہے۔ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ چونکہ اس طرح کے اقدامات عام طور پر مقبول ہوتے ہیں اس لیے (اُن کے ملک میں بھی) راے عامہ ان کا خیر مقدم کرے گی۔ مصر میں جمال عبد الناصر نے ملک کی ساری دولت کو قومی ملکیت قرار دینے کی پالیسی "عرب اشتراکیت" کے نام سے پیش کی گو انھوں نے علماء ازہر کو اس کی اجازت دی بلکہ ان کی ہمت افزائی کی کہ اس سلسلے میں جو اقدامات ہوئے ہیں انھیں " اسلامی اشتراکیت " کا نام دیں لیکن عوام سے جبراً کام لینے کے معاملے میں ہر چند کہ وہ اشد ضروری اور دولت کو تومیانے کا منطقی تکملہ تھا۔ "عرب اشتراکیت" اور " اسلامی اشتراکیت" کے علمبرداروں نے خاموشی کو بہتر سمجھا، کیونکہ یہ اندیشہ تھا کہ یہ اقدام عوام میں مقبول نہیں ہوگا۔

دراصل موجودہ صورتِ حال کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ مشرقی ملکوں کی حکومتیں عام طور پر کمزور ہیں اور چاہے وہ آمرانہ حکومتیں کیوں نہ ہوں عوام میں نامقبول ہونے کے ڈر سے اس کی ہمت نہیں کر سکتیں کہ معاشرتی اصلاحات کے لیے موثر قدم اٹھائیں۔ مرڈل نے (جس کی کتاب کا حوالہ پہلے آچکا ہے) یہ چبھتی ہوئی بات کہی ہے کہ ان مشرقی حکومتوں کے مقابلے میں عہد جدید کی مغربی حکومتوں نے ماضی قریب میں معاشرتی اور معاشی اصلاحات قوت کے ذریعے نافذ کرنے میں کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ یہاں قوت سے مراد قانونی قوت ہے یعنی قانون کو موثر طریقے سے نافذ کر سکنا۔ ظاہر ہے مغربی ملکوں میں اس کامیابی کی وجہ یہ ہے کہ پبلک میں معاشرتی اور معاشی شعور زیادہ گہرا اور سماجی و سیاسی زندگی میں اُن کی اخلاقی حس زیادہ پختہ ہے پھر بھی بعض حکومتوں کو بعض موقعوں پر مثلاً ریاستہاے متحدہ امریکہ کو مساوی شہری حقوق کے نفاذ میں فوجی طاقت سے کام لینا پڑا۔ مشرقی حکومتوں کی اصل مشکل یہ ہے کہ عوام کی اخلاقی حس نے پوری طرح نشوونما نہیں پائی ہے۔ ترقی کے پروگرام ان ہی کے لیے اور ان ہی کے نام سے بنائے جاتے ہیں مگر وہ ان میں کوئی حصہ نہیں لیتے اور یہ مشکل عام طور پر جمہوریت کو اُن ملکوں میں پیش آتی ہے جہاں معاشرہ ہر لحاظ سے

خصوصاً اخلاقی اعتبار سے پسماندہ ہے اسی سے آمرانہ جمہوریت کا تصور پیدا ہوا ہے جس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ آگے چل کر حقیقی جمہوریت کی شکل اختیار کرلے گی۔

مگر آمر حکمراں کو بڑے پیمانے پر معاشرتی اور اخلاقی اصلاحات عمل میں لانے کا بہترین موقع حاصل ہے بشرطیکہ اُس میں اتنی ہمت اور جرأت ہو۔ اس کے پاس نہ صرف اصلاحات کو نافذ کرنے کے لیے کافی سیاسی طاقت ہوتی ہے بلکہ وہ نشر و اشاعت کے وسائل ـــ اخبارات، ریڈیو، ٹیلی ویژن ـــ پر بھی تصرف رکھتا ہے جن سے اگر سلیقے سے کام لیا جائے تو وہ رائے عامہ کو اصلاحات پر آمادہ کرنے کا موثر ذریعہ ثابت ہو سکتے ہیں۔ اگر اس صورت حال میں بھی وہ اصلاحات کا نفاذ نہیں کر سکتا تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اصلاح کیسے عمل میں آئے گی۔ اپنی پست ہمتی اور ارادے کی کمزوری کی وجہ سے وہ معاشرے کے اتحاد اور یک جہتی قائم رکھنے کے بہانے اس قدر قیمتی موقع کھو دیتا ہے۔ اس طرح وہ غیر شعوری طور پر کٹر قدامت پسندوں کے اشارے پر چلتا ہے جنھوں نے پچھلی صدی کی تحریک تجدّد اور اُس کی مجوزہ اصلاحات کو اسی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا تھا۔ حقیقت میں بھی یک جہتی اور پائیداری اس کا نام نہیں کہ مختلف عوامل اور عناصر میں محض ایک جامد اندرونی ربط ہو بلکہ یہ اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب جسم اجتماعی حرکت اور تبدیلی سے ربط اور ہم آہنگی پیدا کرلے اس سے یہ مراد ہے کہ جسم اجتماعی کے کل اعضا اور جوارح میں مناسب طریقے سے تبدیلی ہو۔ جزوی اصلاح سے کام نہیں چلتا، اس لیے کہ پھر وہی منفی پائیداری بروئے کار آجاتی ہے۔

مگر عالم اسلام میں محض ایک آمر حکمراں کی ذات ہی اصلاح میں سدِ راہ نہیں ہے۔ عوام کے دباؤ سے قطع نظر آج کل کے آمروں کی آزادی عمل کے لیے سب سے بڑی بندش اُن کے مُشیر خصوصاً دفتر شاہی نظام ہے۔ گو ان ملکوں میں تبدیلیوں کا خاص ذریعہ حکومت ہے اور اسی کو ہونا بھی چاہیے۔ لیکن دفتر شاہی نظام کے اکثر ارکان مختلف وجوہ سے نہ صرف خود تبدیلی کے مخالف ہیں بلکہ بسا اوقات حکمران اعلیٰ کے صریحی احکام کی تعمیل میں بھی روڑے اٹکاتے ہیں، مثلاً اب بھی ایسے افسر پائے جاتے ہیں جو عوام میں خواندگی

کے فروغ پانے کو اپنے دفتر شاہی اقتدار کے لیے خطرہ سمجھتے ہیں۔ اگر کسی شخص کو ان حکومتوں سے قریبی تعلق رکھنے اور ان کے ساتھ ایک مدت تک کام کرنے کا موقع ملے تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ اصلاحات کے عمل میں نہ آنے کی ذمہ داری بڑی حد تک عوام پر نہیں بلکہ سرکاری افسروں کی دراندازی پر ہے۔

۳۔ دانشوروں کے طریقۂ عمل اصلاح کے معاملے میں

اگر حکومتوں کی بے عملی کی پالیسی سرکاری حلقوں تک ہی محدود رہتی تو دانشوروں کو آزادی کے ساتھ اظہار رائے کا موقع ملتا اور بے روک ٹوک عمومی بحث مباحثہ سے ایسی فضا پیدا ہو جاتی جس میں حکومت کوئی عملی قدم اُٹھا سکتی مگر مسلم ممالک میں نہ صرف حکومتوں کا کھلا ہوا رویہ بلکہ ان کا پوشیدہ عندیہ تک یہ ہوتا ہے کہ دانشوروں پر بھی مختلف طریقوں سے بندشیں عاید ہوں۔ چونکہ ان ملکوں میں طاقت کا واحد مرکز حکومت ہے جو اکثر صورتوں میں آمرانہ ہو اس لیے عام طور پر دانشور بلکہ سبھی لوگ حکومت کا رُخ دیکھتے رہتے ہیں۔ کوئی ایسا ہی سر پھرا باغی ہو تو یہ جراءت کرے کہ حکومت کی پالیسی کا خیال کیے بغیر اپنے خیالات بے دھڑک ظاہر کر دے۔ اِدھر حکومت اُدھر قدامت پسند علماء کی زبردست طاقت دونوں مل کر دانشوروں کو کُچل ڈالنے کے لیے تیار رہتی ہیں۔ ان حالات میں دانشور تجدد کے تصورات سے کھیلتے ہیں، یا اُن کی وکالت کرتے ہیں۔ اس معاملے میں جو مختلف طریقے وہ اختیار کرتے ہیں اُن کی موٹی موٹی قسمیں یہ ہیں :۔

۱۔ خاموشی

یہ امر مشتبہ ہے کہ جو لوگ محض خاموش بیٹھے رہتے ہیں انھیں دانشور کہا بھی جا سکتا ہے یا نہیں۔ اگر دانشوری کا معیار صرف تعلیم یافتہ ہونا اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنا قرار دیا جائے تو اِن دانشوروں کا ایک بہت بڑا طبقہ نظر آئے گا۔ دراصل یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ لوگ بالکل بے حس اور بے پروا ہیں، ہو سکتا ہے کہ کبھی نجی گفتگو میں وہ بہت حسّاس اور ذہین ہونے کا ثبوت دیں مگر اس عام فضا میں جو آج کل پائی جاتی ہے، یا تو اُن کی عقل و دانش ماؤف

ہو جاتی ہے یا وہ اس کا اظہار خلافِ مصلحت سمجھتے ہیں بعض اوقات اُن کی دانشوری کا رخ کسی اور سمت مڑ جاتا ہے۔ اس طبقے میں بہت سے سرکاری افسر، وکیل اور دوسرے تعلیم یافتہ حضرات شامل ہیں[1] بلکہ اس دائرے کو وسعت دے کر اس میں اُن لوگوں کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو کسی دوست کے مکان پر جمع ہو کر مختلف مسائل پر باقاعدہ یا بے قاعدہ بحث کیا کرتے ہیں۔ یہ گروہ اگرچہ اپنی آواز بلند نہیں کرتا مگر کم سے کم اس طرح کی دو رخی چال بھی نہیں چلتا جیسے وہ حضرات جن کا ذکر ذیل میں آئے گا۔

۲۔ دو رخی تقریر اور تحریر

آج کل عام طور پر دنیا کے سبھی حصوں میں وہ چیز پائی جاتی ہے جسے ہم دو رُخا پن کہہ سکتے ہیں۔ جب کوئی معاشرہ تغیّر کی حالت میں ہوتا ہے تو لوگ (جن میں دانشور بھی شامل ہیں) ایسا رویّہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جن میں کچھ تو تبدل و تغیّر کی نئی قوتوں کا اثر اور کچھ ماضی کی روایات کا رنگ پایا جاتا ہے۔ یہ رجحان اُس صورت میں اور بھی قوی ہوتا ہے جب معاشرے پر رسوم و روایات کی گرفت بہت مضبوط ہو۔ اکثر یہ رویّہ نری ظاہر داری اور ریاکاری پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ واقعی انسان کے ذہن میں ایک تناقض کی کیفیت ہوتی ہے اور وہ ان دونوں اصولوں سے جو ایک دوسرے کے نقیض ہیں وفاداری رکھتا ہے، یہ دو دلی عبوری دور کے لوازم میں داخل ہے[2]۔

۱۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس دانشور طبقے میں مشکل سے کوئی سائنس دان پایا جاتا ہے مغربی ملکوں کے اہلِ سائنس سے بھی زیادہ مسلم ممالک کے سائنسدانوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ محض ٹکنالوجی سے سروکار رکھتے ہیں۔ اس کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے کہ ایک سائنٹفک تصور کائنات قائم کرنے کی ذہنی کوشش ہو سکے۔ مگر ہمارے سائنسدانوں کو تو اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ ٹکنالوجی کی ترقی کا جو اثر معاشرے کی زندگی پر پڑتا ہے اس کو سمجھیں۔ وہ اپنی ایک الگ دنیا میں رہتے ہیں یا یوں کہا جائے کہ وہ اپنی لیبورٹری کے اندر تو ٹکنالوجی کے ماہر ہیں اور باہر کی دنیا میں انسان اور شاید اُس کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی ہیں۔

۲۔ ایچ، اے، آر، گب نے اپنی کتاب "Modern Trends in Islam" کے چوتھے باب میں اس کشمکش کو بہت اچھی طرح دکھایا ہے جو بہت سے تجدد پسندوں کے ذہن میں پائی جاتی ہے۔

لیکن ایک اور طرزِ عمل ہے جس میں انتظام اور اہتمام کے ساتھ دو رُخا پن اختیار کیا جاتا ہے یہ ظاہر داری اور ریاکاری کا کمال ہے۔ یہ چیز اُس صورت میں دیکھنے میں آتی ہے، جب کسی معاشرے میں، جہاں روایات کا تسلط ہو اور تغیر و تبدل کے حامیوں کے لیے معاشرتی سزاؤں کے موثر ادارے موجود ہوں، کچھ لوگ سوادِ اعظم سے مختلف عقاید و خیالات رکھتے ہوں۔ اکثر یہ معدودے چند "خواص" ہوتے ہیں جو جزیرے کی طرح روایات پسندی کے سمندر میں گھرے ہوئے رہتے ہیں۔ یہاں دانشور کو دو رُخے پن کی اندرونی کشمکش میں اپنے ضمیر کی تسلی کے لیے یہ کوشش کرنی پڑتی ہے کہ مختلف سطحوں پر متضاد عقاید رکھنے یا کم سے کم ظاہر کرنے کو اپنے لیے اور ضمناً دوسروں کے لیے جائز ثابت کرے۔ بعض اوقات یہ مہتم بالشان اصول وضع کیا جاتا ہے کہ اگر عوام ایسے عقاید رکھتے ہوں جو حقیقت کے خلاف ہیں لیکن عملی طور پر مفید ہیں تو کوئی مضایقہ نہیں۔ عہدِ متاخر کے یونانی فلسفی خصوصاً رواقی اسی اصول کے مطابق اپنے عوامی مذہب کی مدافعت عیسائی مذہب کے حملوں سے کرتے تھے۔ موجودہ عہد کے بعض ہندو دانشور بھی اپنے عوامی مذہب کے فرقوں کے بارے میں کچھ ایسا ہی خیال رکھتے ہیں جب یہ حضرات عوام کے پاس جاتے ہیں تو اپنے آپ کو عوامی مذہب کا پیرو کہتے ہیں اور جب خواص کی صحبت میں بیٹھتے ہیں تو اس کے برعکس خیالات ظاہر کرتے ہیں۔

مسلمانوں میں اس دو رُخے پن کی روایات بہت مضبوط اور گہری ہیں۔ صرف شیعہ ہی تقیہ کے قائل نہیں ہیں بلکہ سُنیوں میں بھی اس طرزِ عمل کے قوی اثرات پائے جاتے ہیں۔ "لوگوں سے اُن کی سمجھ کے مطابق گفتگو کرو۔" حکمتِ عملی کا ایک بہت معقول اصول ہے مگر اسے کھینچ تان کر دو رُخے پن کا جواز ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مسلم فلسفی ابنِ سینا نے اپنی تمام اہم فلسفیانہ تصانیف میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ قیامت کے دن مُردے جی اُٹھیں گے لیکن ایک خاص رسالے میں جو اُس نے اپنے حلقے کے لوگوں کے لیے لکھا ہے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حشرِ جسمانی ناممکن ہے اور اس کا ذکر محض عوام کو "ترغیب و تہدید" کی غرض سے کیا گیا ہے تاکہ وہ نیک عمل اختیار کریں۔ عام طور پر مسلمان

فلسفیوں کو یونانیوں کے اس خیال سے اتفاق تھا کہ سب مذاہب محض مفید عملی تدبیریں ہیں عوام کی اصلاح کے لیے۔ امام غزالی نے ایک طرف تو فلسفیوں پر بہت سخت حملے کیے ہیں اور دوسری طرف اُن تصانیف میں جن کا تعلق علم باطن سے ہے خود بھی اسی قسم کے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ دراصل علم باطن نے تصوّف کی راہ سے سنّی مسلمانوں پر بہت گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ ڈاکٹر اقبالؒ نے مثلاً اپنی کتاب "Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں جو انگریزی زبان میں ہے جس سے عوام اور علماء ناواقف ہیں ہمہ گیر اصلاحات تجویز کی ہیں مگر اپنے پُرزور اور پُراثر شاعرانہ کلام میں جو عام لوگوں کے لیے ہے ان اصلاحات کا شائبہ بھی نہیں ہے۔

یوں تو مسلمانوں کی تاریخ میں اس دو رُخے پن کی بہت سی مثالیں نظر آتی ہیں مگر آجکل کے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں یہ مرض وبا کی طرح پھیل گیا ہے۔ ظاہر ہے اس کا ایک ردِّعمل یہ بھی ہوتا ہے کہ انتہا پسندی کا رجحان بڑھتا ہے اور ایسے لوگ جو دراصل دیانت دار اور اعتدال پسند ہیں، بیزار ہوکر بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اسلام کے مقابلے میں طرح طرح کے سیکولر نظام وجود میں آتے ہیں۔

(باقی)

کمال محمد نامق

(۱۸۴۰ —— ۱۸۸۸ء)

(۱)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

ترکی کے سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸ - ۱۸۳۹ء)[۱] کا عہد نئی اصلاحات کے آغاز کا عہد کہا جاتا ہے اور اسی لیے بعض مورخین اس سلطان کو ترکی کا پیٹر اعظم کہتے ہیں۔ ۱۸۳۹ء میں اُس کا بیٹا سلطان عبدالمجید تخت سلطنت پر بیٹھا اس عزم کے ساتھ کہ اپنے والد مرحوم کے کام کو جاری رکھے گا۔ ۳ نومبر ۱۸۳۹ء کو اس نے اپنا مشہور اصلاحی فرمان جو خط شریف گل خانہ کے نام سے معروف ہے جاری کیا۔ اس فرمان میں واضح لفظوں میں حکمراں کے اختیارات مطلق کی نفی کی گئی تھی، قانون کی فرمانروائی کو تسلیم کیا گیا تھا اور یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ مذہب و ملّت اور سماجی حیثیت کے امتیاز کے بغیر مساوات اور عدل کے اصولوں پر حکومت کی جائے گی[۲]۔ یہ فرمان اصلاح و تجدّد اور سیکولرزم کا ایک بڑا اور اہم قدم تھا۔ اس سے ترکی کی تاریخ کا وہ عہد شروع ہوتا ہے جو عہد تنظیمات کے نام سے مشہور ہے، یہ عہد ۱۸۷۶ء تک رہتا ہے۔ اس عہد میں نظامِ قانون

۱۔ سلطان محمود کا سنہ پیدائش ۱۷۸۴ء ہے۔

۲۔ رچرڈ این فرائی کی مرتب کی ہوئی کتاب "Islam and the West" میں برکس نیازی کا مضمون "Historical Background of Turkish Secularism"، ص ۶۵۔

میں بڑی تبدیلی ہوئی، فرانس کا تعزیراتی اور تجارتی قانون اپنا لیا گیا اور نئی طرز کی عدالتیں قائم ہوئیں۔ انتظامی لحاظ سے عہد تنظیمات آزادی اور شخصی حقوق کے تحفظ کا دور تھا۔ اس دور میں ترکی پریس کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ اور طباعت و اشاعت کا کام تیزی کے ساتھ آگے بڑھا۔ یورپین زبانوں خاص طور سے فرانسیسی زبان سے ادبی اور علمی کتابوں کے ترجمے ہوئے شناسی، نامق کمال اور ضیا پاشا نے ترکی زبان کو ایک نیا اسلوب بخشا اور اس قابل بنایا کہ اس کے ذریعے مغرب کے جدید خیالات و افکار زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچ سکیں۔ اس عہد کے شاعروں، ڈرامہ نگاروں، ناول نویسوں، انشا پردازوں اور سیاسی مفکروں نے ترکی کی ذہنی دنیا کو یکسر بدل دیا اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ترکی عہد وسطیٰ کی تنگ نائیوں سے نکل کر ایسی فضا کی پہنائیوں میں آگیا ہے جہاں آزادی ہے، ولولہ ہے، حرکت ہے۔ نامق کمال (۱۸۴۰ - ۱۸۸۸ء) اسی عہد کی ایک ممتاز شخصیت ہے، وہ تنظیماتی مکتب خیال کے ترجمان بھی ہیں اور ناقد بھی۔ ان کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے پہلے آیئے ہم اُن کے حالات زندگی پر ایک نظر ڈال لیں۔

نامق کمال (کمال محمد نامق) ۲۱ دسمبر ۱۸۴۰ء (۲۶ شوال ۱۲۵۶ھ) کو بحیرۂ مارمرا کے کنارے رہوڈوسٹو میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والدین ایک امیر اور معزز خاندان سے تعلق رکھتے تھے، والد اناطولیہ کے مقام Yeni Sehir (نئے شہر) کے رہنے والے تھے اور والدہ البانیہ کے مقام کونیکا کی۔ والد صورت شکل سے بالکل یوروپین معلوم ہوتے تھے۔ ان کی طبیعت میں فیاضی، قلب میں وسعت اور شخصیت میں بڑی جاذبیت تھی۔ کمال کو باقاعدہ حصول تعلیم کا موقع نہیں ملا۔ استنبول میں جہاں اُن کے والد سرکاری ملازم تھے، انھوں نے بایزید رُشدیہ اور والدہ مکتب میں صرف نو مہینے تک تعلیم حاصل کی، عربی، فارسی اور فرانسیسی انھوں نے نجی طور پر سیکھی۔ ۱۴ برس کی عمر ہی سے شعر کہنا شروع کر دیا، شاعری میں انھوں نے دوسرے نمونوں کے نہ ہونے کے سبب سنبل زادہ کی تقلید کی۔ ۱۸۵۷ء میں وہ باب عالی کے دارالترجمہ کے رکن بن گئے اور جلد ہی قدیم طرز کے شعراء کے حلقے میں مقبول بھی ہو گئے۔ اسی

زمانے میں اُن کا مختصر مجموعۂ کلام "دیوان مرتب" کے نام سے شائع ہوا۔ اُن کا تخلص نامق تھا۔ اور پھر وہ کمال محمد نامق کی بجائے نامق کمال ہی کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دیوان کی آخری غزل جو نامکمل ہے حب الوطنی کے موضوع پر اُس کی پہلی نظم ہے۔

کچھ عرصہ بعد ابراہیم شناسی (۱۸۲۶ - ۱۸۷۱ء) سے جو عہد تنظیمات کے ادب کا بانی اور نوجوان ترکوں کا سیاسی لیڈر تھا، نامق کمال کی ملاقات ہوئی۔ جس نے بہت جلد پائدار دوستی کی صورت اختیار کرلی۔ شناسی نے پیرس میں بھی تعلیم حاصل کی تھی، وہاں سے واپس آیا تو قسطنطنیہ میں اُسے مجلس مالیات کا رُکن مقرر کیا گیا۔ لیکن اپنے جمہوری خیالات اور طبیعت کے اکھڑپن کی وجہ سے وہ زیادہ دنوں سرکاری ملازمت کا بار نہیں اٹھا سکا۔ چنانچہ اس نے اخبار نویسی اختیار کی اور ترکی میں جدید طرز کے اخبار کی بنیاد ڈالی۔ اُس نے پہلے 'ترجمان' اور اس کے بعد 'تصویر افکار' نکالا۔ 'تصویر افکار' کا ترکوں کی بیداری اور ترکی میں جدید خیالات کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ ہے۔ یہ شناسی ہی کا اثر تھا کہ نامق نے کلاسیکی نمونوں کو خیرباد کہہ کر مغربی تحریکوں کی طرف توجہ کی اور انھیں جلد ہی محسوس ہوا کہ اس سے بڑے کام لیے جا سکتے ہیں۔ اس دن سے انھوں نے اپنی زندگی کا یہ مقصد بنا لیا کہ ترکی میں ادبی، سیاسی اور علمی بیداری پیدا کی جائے تاکہ اقوام عالم کی صف میں اُسے ایک پُروقار حیثیت حاصل ہو۔ اب انھوں نے شناسی کے اخبار 'تصویر افکار' میں لکھنا شروع کیا اور اس طرح گویا زندگی کے اُس میدان میں قدم رکھا جہاں آزمائشوں اور تکلیفوں کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔ ۱۸۶۴ء میں جب شناسی کو فرانس میں پناہ لینی پڑی تو نامق نے 'تصویر افکار' کی ادارت سنبھالی۔ یہ خاصا مشکل کام تھا۔ شروع شروع میں تو وہ صرف فرانسیسی زبان سے کیے ہوئے ترجمے چھاپتے رہے لیکن جب پولینڈ میں انقلاب اور امریکہ میں خانہ جنگی کے واقعات رونما ہوئے تو ان کے قلم میں تیزی اور خیالات میں گرمی پیدا ہوئی۔ اور پھر تو انھوں نے سیاسی مضامین لکھ کر نہ صرف اخبار کے معیار کو اونچا کیا بلکہ ارباب حکومت کے لیے فکر اور تشویش کا باعث بن گئے۔ یہی وہ اخبار ہے جس کے صفحات پر سب سے پہلے ینگ ترک (Young Turk) کی اصطلاح استعمال ہوئی۔[2]

۱۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، جلد ۷، ۱۹۲۲ء، ص ۸۴۷

۲۔ ص ۸۴۸

جب حکومت میں ان کی گرمیِ تحریر کی برداشت کا یارا نہ رہا تو اس نے انھیں قسطنطنیہ سے ہٹانے
کی تدبیریں شروع کیں۔ انھیں کئی عہدے پیش کیے گئے، یہاں تک کہ ایران میں سفیر ترکی بنا کر
بھیجنے کو کہا گیا، لیکن وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ نامق ضیاء پاشا کی قائم کی ہوئی ینگ
ترک کمیٹی کے سرگرم رکن تھے۔ اس کمیٹی کا مقصد ترکی کو پسماندگی کی حالت سے نکالنا اور دستوری
حکومت قائم کرنا تھا۔ اسی کمیٹی کے اراکین کی گرفتاری متوقع ہی تھی کہ ۱۸۶۷ء میں ایک دن
چپکے سے نامق کمال نے ضیاء اور دوسرے نوجوان عثمانیوں' (Young Ottomans)
کے ساتھ وطن کو خیرباد کہا اور یورپ چلے گئے۔ نامق نے جلاوطنی کے تین سال لندن، پیرس
اور ویانا میں گزارے۔ پہلے لندن میں وہ اپنی پارٹی کا اخبار مخبر شائع کرتے رہے، بعد
میں یہ اخبار پیرس منتقل کر دیا گیا اور پھر اس کے بجائے دوسرا اخبار حریت نکالا گیا۔ پیرس
میں ان اخباروں کی اشاعت کے ساتھ وہ قانون اور معاشیات بھی پڑھتے رہے، اسی
زمانے میں انھوں نے کئی فرانسیسی کتابوں کا ترکی میں ترجمہ بھی کیا۔ ۱۸۷۱ء میں جب
عالی پاشا کی وفات کے بعد وہ ترکی واپس آئے تو ان کی صحافتی اور ادبی سرگرمیاں
بہت بڑھ گئیں۔ انھوں نے ایک طرف نوجوان ترکوں کے اخبار عبرت کے ایڈیٹر کی حیثیت
سے بڑے اہم مضامین لکھے اور رائے عامہ پر ان کے خیالات کا اثر ظاہر ہونے لگا۔ ۱۸۷۳ء
میں حب وطن کے موضوع پر نامق نے ایک ڈرامہ " وطن " کے نام سے لکھا۔ جب یہ اسٹیج
پر دکھایا گیا تو دیکھنے والوں میں اس قدر جوش پیدا ہو گیا کہ تماشا ختم ہونے کے بعد لوگوں نے
ایک جلوس نکالا اور تمام رات مشعلیں ہاتھ میں لیے استنبول کی تاریک گلیوں میں گشت لگاتے
رہے۔ دوسرے دن نامق گرفتار ہو گئے اور کچھ دن کے بعد قبرص (سائپرس) میں جلاوطن کر دیئے
گئے"[1]! قبرص میں کچھ عرصہ انھیں کال کوٹھری میں رکھا گیا لیکن اسی قیدِ تنہائی میں انھوں نے
اپنے ڈرامے 'عاکف بے' کا خاکہ تیار کیا اور جیسے ہی قید و بند کی سختیاں کم ہوئیں، انھوں نے
اسے مکمل کر کے چھپوا دیا۔ قبرص میں وہ تقریباً ۳۸ ماہ جلاوطن رہے۔ ۱۸۷۶ء میں سلطان عبدالعزیز

۱۔ خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مغرب و مشرق کی کشمکش (مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین)، مکتبۂ جامعہ
(دہلی)، ۱۹۳۵ء، صفحہ ۱۷۸۔

کی معزولی کے بعد انھیں قسطنطنیہ آنے کی اجازت ملی۔ لیکن نئے سلطان مراد کی حکومت صرف ۹۳ دن رہی، اس کے بعد سلطان عبدالحمید تخت نشین ہوا، اسی سلطان کے عہد کے شروع ہی میں دستور نافذ ہوا۔ اس کی تیاری میں نامق بھی شریک رہے، لیکن ضیا، کی طرح انھیں بھی ترک پارلیمنٹ کے لیے الیکشن لڑنے کی اجازت نہیں تھی۔ تھوڑے ہی عرصے بعد سلطان سے اُن کا اختلاف ہوگیا۔ مطلق العنانی کا حامی سلطان ان کے جمہوری و انقلابی خیالات کو برداشت نہیں کرسکتا تھا۔ چنانچہ ان خیالات کی پاداش میں نامق کو کم وبیش اپنی تمام بقیہ زندگی قید وبند یا جلاوطنی میں گزارنی پڑی۔ پہلے وہ قسطنطنیہ ہی میں رکھے گئے، پھر انھیں جیوس (Chios) بھیجدیا گیا اور وہیں انھوں نے ۱۸۸۸ء میں وفات پائی۔ اگرچہ ان کی صحت خراب ہوچکی تھی لیکن اس سارے عرصے میں ان کی علمی وادبی سرگرمیاں جاری رہیں۔ ان کا شاندار کتب خانہ جو جیوس میں اُن کے ساتھ تھا، ان کا ہمدم ودمساز تھا اس کتب خانے میں ہندوستان، ایران، مصر اور یورپ سے کتابیں پہنچتی رہتی تھیں۔ یہیں انھوں نے سلطنتِ عثمانیہ کی تاریخ قلمبند کرنی شروع کی۔ لیکن ایک دن ایسا ہوا کہ فرمان شاہی پہنچا کہ یہ کتاب نہ چھاپی جائے۔ اور اس کے لکھنے کا سلسلہ بند کردیا جائے، اس سے اُن کے دل کو اتنا شدید صدمہ پہنچا کہ اسی رات کو ان کا انتقال ہوگیا' (۲ دسمبر ۱۸۸۸ء)

نامق کمال ترکی کی تاریخ میں آزادی اور وطنیت کے پیغامبر کی حیثیت سے ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ انقلاب فرانس کے ان دونوں تصورات کو اپنی سمجھ کے مطابق اسلامی روایات و رجحانات کے رنگ میں رنگ کر انھوں نے اپنے مضامین، مقالوں، ناولوں، ڈراموں اور نظموں کے ذریعے ترکی کے مسلمانوں کے سامنے پیش کیا اور انھیں دعوتِ فکر وعمل دی۔ شناسی نے ادب کے جس نئے فکر کی بنیاد ڈالی تھی اس کی اشاعت نامق کی پرجوش طبیعت اور پرزور قلم کی وجہ سے بڑے پیمانے پر ہوئی۔ زبان اور اسلوب بیان میں بھی بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں چنانچہ جدید ترکی زبان درحقیقت نامق ہی کی کاوشوں کی مرہونِ منت ہے۔ نامق کی مقبولیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں ایک خاص طرح کی رومانیت تھی، ساتھ ہی وہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور سلطنت عثمانیہ کے وفادار تھے، البتہ وہ استبداد کے مقابلے میں دستوری حکومت کے

خواہاں تھے۔" وہ اپنے مذہب اور تمدن سے محبت رکھتا تھا اور علم و حکمت اور فنونِ لطیفہ کے ان خزانوں کی دل سے قدر کرتا تھا جو ترک قوم نے صدیوں میں جمع کیے تھے[1]۔"

نامق کمال نے اگرچہ بڑی عمر نہیں پائی لیکن انھوں نے بہت کچھ لکھا اور ان کے ترجموں اور کتابوں کی فہرست خاصی طویل ہے، انھوں نے فرانس کے وکٹر ہیوگو، لامرتین، مونٹیسکیو، روسو، کوندورسے اور وولنی کی تحریروں کے ترجمے کیے۔ اس کے علاوہ انھوں نے جو کچھ لکھا، اس میں اخباری مقالوں اور مضمون چھوڑکر مندرجہ ذیل تحریریں اور کتابیں اہم ہیں۔

۱۔ دیوان مرتب ——— اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

۲۔ حُبِّ وطن کے موضوع پر ان کی ایک نظم 'واویلا' اور دوسری ایک نثر کی کتاب 'رویا' (خواب) ہے ——— "واویلا" میں شاعر مادرِ وطن سے التجا کرتا ہے کہ اپنے سفید کفن پر سیاہ چادر ڈال لے، ایک ہاتھ کربلا کی طرف اور دوسرا روضۂ رسُول کی طرف پھیلا کر کھڑی ہو جائے اور بارگاہِ الٰہی میں ان لڑائیوں کی فریاد کرے جو ترکی کی سرزمین پر لڑی گئیں اور جن میں سے ایک ایک لڑائی بدر و حنین کے معرکے سے کم نہ تھی۔ اس نے یہ دکھایا ہے کہ سلطنت کی تاریخ میں ترکوں کا خون کس کس طرح سے بہایا گیا اور کن کن شہیدوں نے اپنے وطن کی زمین کو اپنے خون سے سینچا۔ یہ استعارہ اب بہت پامال ہو چکا ہے مگر اس زمانے میں نیا تھا اور نامق کمال نے اپنی شدّتِ جذبات سے اس میں جان ڈال دی "——— 'رویا' میں اُسے مادرِ وطن کی تصویر یہ نظر آئی کہ ایک عظیم الشان ہستی زخموں سے چور کفن میں لپٹی ہوئی چلا رہی ہے۔ وہ درد سے بیتاب ہے مگر اپنے بچوں کو سینے سے چمٹائے ہوئے ہے[2]۔" نامق کی اس تحریر میں بلا کا زور ہے اور طبیعت کا جوش ہے کہ کسی طرح قابو میں نہیں آتا۔ اس میں اس دن کی آرزو کی بے چین کر دینے والی تڑپ ملتی ہے جس کا آنا برحق ہے۔ جب مادرِ وطن کی بیڑیاں کٹ جائیں گی، رجعت و استبداد کے گھور اندھیرے میں نوجوان ترکوں کے قلب و ذہن میں اس کتاب کے مطالعے سے چراغ جل اُٹھتے ہوں گے۔ اس کتاب کے متعدد اڈیشن قاہرہ اور

۱۔ خالدہ ادیب خانم، "ترکی میں مغرب و مشرق کی کش مکش" ص ۱۷۶

۲۔ ایضاً ، ص ۱۷۷ - ۱۷۸

استنبول میں چھپے۔

۳۔ برقِ ظفر۔ قصیدے کی شکل میں ایک طویل نظم ہے اور قسطنطنیہ پر ترکوں کے قبضے سے متعلق ہے اور ۱۸۷۲ء میں لکھی گئی تھی۔

۴۔ کمال نے چھ ڈرامے لکھے اور ڈرامہ نگار کی حیثیت سے اسے بڑی کامیابی حاصل ہوئی، ہم اسے ترکی ڈرامے کا بانی کہہ سکتے ہیں۔ اجلِ قضا (Edjel-i-Kaḍā) ترکی کا پہلا قومی ڈرامہ ہے، یہ ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا۔ اسے نامق کمال اور اس کے دوست ابوالضیا، توفیق نے مل کر لکھا تھا لیکن اس پر نامق کا نام نہیں ہے، اس کے بعد اس نے خود اپنی صلاحیت کو آزمایا اور چھ ڈرامے لکھے: (۱) وطن — پہلی بار ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا اور اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے چھپے اور مقبول ہوئے۔ (۲) زوالی چوجوک (غریب بچہ) — تین ایکٹ کا یہ ڈرامہ ۱۸۷۳ء میں چھپا۔ اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ بچوں پر والدین کے سخت رویے کا کیا اثر ہوتا ہے اور شادی کے روایتی طریقے کے کیا نتائج ہوتے ہیں۔ اس ڈرامے میں نامق نے آزادیِ نسواں کے موضوع کو بھی چھیڑا ہے۔ (۳) عاکف بے — اس میں پانچ ایکٹ ہیں، ۱۸۷۴ء میں شائع ہوا۔ اس ڈرامے میں ترک بحریہ کے ایک جانباز افسر کی حب الوطنی کی کہانی بیان کی گئی ہے اور اس کے مقابلے میں اس کی بیوی کی بے وفائی کا تذکرہ ہے۔ (۴) گلِ نہال (۱۸۷۵ء) — پانچ ایکٹ کے اس ڈرامے کی بنیاد غالباً ہیملٹ کے پلاٹ پر رکھی گئی۔ اس میں خصوصیت سے عورت کے جذبۂ انتقام کی اچھی عکاسی ملتی ہے۔ اور استبداد و مطلق العنانی کے خلاف بغاوت کو ضروری اور جائز بتایا گیا ہے۔ (۵) جلال الدین خوارزم شاہ — پانچ ایکٹ کے اس رومانی المیہ کو تاریخ ایران کے ایک واقعہ کی بنیاد پر لکھا گیا ہے، تاریخ اشاعت ۱۸۷۵ء ہے اور اس کا مقدمہ وہی ہے جو وکٹر ہیوگو کے کرامویل کا ہے۔ اس کے بارے میں ترکی کے ادبی ناقدین کا خیال ہے کہ اس میں ترکی کی ادبی رومانیت معراج کو پہنچ گئی ہے۔ سلاطینِ عثمانی کے نظامِ حکومت کے خلاف ایک پُرجوش صدائے احتجاج بھی اس میں ملتی ہے، اس لیے اس پر سنسر نے ہمیشہ پابندی عائد کی۔ (۶) ۱۸۷۵ء ہی کا لکھا ہوا ایک ڈرامہ کارا بیلا

(Kara Belā) بھی ہے۔ اس ڈرامے میں کوئی سیاسی رجحان نہیں ملتا، بس ہندوستان کے ایک بادشاہ کی بیٹی کی داستانِ عشق ہے جس کا انجام المناک ہوتا ہے، کارا بیلا کے معنی سیاہ بختی کے ہیں۔

نامق کمال کے ڈراموں میں رومانیت کا عنصر غالب ہے، اسی لیے اس کے مکالمے جوشِ جذبات سے بھرپور ہیں، حُبِ وطن کی گرمی زیادہ ہے اور رسمی و روایتی اداروں پر خواہ وہ سیاسی ہوں یا سماجی، سخت حملے ہیں، وہ اپنے ڈراموں کے ذریعے اپنے عوام کو بیدار کرنا اور باشعور بنانا چاہتا تھا۔ وہ اپنے قاریوں کے مزاج سے واقف ہے اور اس پر پوری قدرت رکھتا ہے کہ انھیں کس طرح اپنی گرفت میں رکھے۔

۵۔ نامق کمال کے دو ناول (۱) سرگزشت علی بے اور جزمی (Djezmi) بہت مشہور ہوئے۔ ان دونوں ناولوں کا اثر نوجوان ترکوں پر بہت گہرا پڑا۔ بعد کے ناول نگاروں نے بھی انھیں نمونے کے طور پر اپنے سامنے رکھا۔ سرگزشت علی بے ایک امیرزادے کی عبرت ناک داستانِ حیات ہے جو بیوی کو چھوڑ کر ایک طوائف کے عشق میں تباہ ہوتا ہے لیکن بیوی مرقع وفا و شرافت بن کر اُس کو تباہی سے بچانے کی ہر ممکن کوشش کرتی ہے اور اس راہ میں کسی قربانی سے دریغ نہیں کرتی۔ جزمی کریمیا کے عادل گیرائی کی داستان معاشقہ ہے جو سولھویں صدی میں (جب وہ ایران میں قید تھے) شہنشاہِ ایران کی بیٹی کی محبت میں مبتلا ہوگئے تھے، یہ تاریخی ناول ہے اور تاریخی واقعات پر مبنی ہے۔ اس میں بین اسلامی خیالات بہت واضح ہیں۔ یہ دونوں ناول علی الترتیب ۱۸۷۴ء اور ۱۸۸۰ء میں لکھے گئے۔

۶۔ تاریخی مصنّفات میں سے کمال کی کتابیں قابلِ ذکر ہیں :

(۱) اوراقِ پریشاں جو چار حصّوں میں ہے، چار مُسلم مشاہیر کے سوانح حیات پر مشتمل ہے۔ صلاح الدین ایوبی، سلطان محمد دوم، سلیم اول اور امیر نوروز بے۔ (۲) دورِ استیلا، (۳) کنیزا، ہنگری کے قلعۂ کنیزا (Canisza) پر قبضے کی داستان۔ (۴) مدخل۔ قدیم روما کی تاریخ اور ۱۰۴۶ء تک تاریخ اسلام جو مجوزہ تاریخ سلطنت عثمانیہ کی تمہید کے طور پر لکھی گئی۔ یہ تاریخ مکمل نہ ہو سکی۔ نامق آغاز سلطنت سے لے کر سلطان سلیم اول کی وفات

(۱۵۲۰ء) تک ہی لکھ پائے تھے کہ فرمانِ شاہی پہنچا کہ یہ کتاب نہ لکھی جائے، اسی دن نامق نے داعیِ اجل کو لبیک کہا۔[1]

عہدِ تنظیمات میں یا اس سے پہلے ترکی میں جن لوگوں نے لبرل خیالات کی اشاعت کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا، ان میں سے کوئی بھی بحیثیت مفکّر یا بحیثیت ایک ہر دلعزیز اور مقبول مصنف نامق کے مقابل نہیں ٹھہر سکتا۔ اس کی زندگی سراسر شہادت تھی۔ اپنے خیالات و افکار کی خاطر کبھی اُس نے قید کی مصیبت جھیلی، کبھی جلاوطنی کی صعوبت برداشت کی، مگر اس کی ہمت، بانکپن اور آن بان میں ذرا بھی فرق نہیں آیا۔

کہا جاتا ہے اور بڑی حد تک یہ صحیح بھی ہے کہ ترکی میں لبرل ازم کے مسئلہ پر جس عالمانہ اور مفکرانہ انداز میں نامق کمال نے بحث کی اس طرح کسی مصنّف یا مفکر نے نہیں کی، یہ اور بات ہے کہ بعض معاملات میں اُن ذہنی اُلجھنوں کا وہ بھی شکار ہو گیا جن میں عہدِ تنظیمات کے اکثر ادیب اور سیاستداں مبتلا تھے۔ نامق نے اپنی تحریروں میں سلطنتِ عثمانیہ کے اسبابِ زوال، ترک معاشرے کے انحطاط، اس کی روک تھام کے طریقوں اور اس کے لیے فوری اقدامات پر بڑی تفصیل سے لکھا۔ اُس کے خیال میں ترکوں کے زوال کے اسباب معاشی اور سیاسی تھے، ان اسباب کو تعلیم و تہذیب کے مسائل حل کر کے دور کیا جا سکتا تھا اور اس راہ کا پہلا قدم یہ تھا کہ ترکی میں دستوری حکومت قائم کی جائے۔ ان کے خیال میں تنظیماتی اصلاحات کے بانیوں نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ اصلاحات کے پائدار دستوری تحفّظ کے لیے ضروری ہے کہ ترکی کے سیاسی نظام کی بنیاد عوام کے اس حق پر رکھی جائے کہ انھیں حکومت پر

۱۔ نامق کمال کی تصنیفات کی یہ فہرست انسائیکلوپیڈیا آف اسلام سے لی گئی ہے۔ نیازی برکس اپنی کتاب The Development of Secularism in Turkey (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) میں کہتے ہیں کہ نامق کمال کی کتابوں اور تحریروں کا کوئی مکمل سیٹ اب تک شائع نہیں ہوا۔ استنبول میں ۱۹۱۱ء میں مقالاتِ سیاسی و ادبی (Makalât-i-Siyasiye ve Edebiye) کے عنوان سے ان کے چند مقالات کا مجموعہ شائع ہوا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں نامق کمال و اخبارِ عبرت کے عنوان سے ان کے بعض مضامین یکجا کر کے شائع کیے گئے۔ ان کے علاوہ بعض کتابوں میں نامق کی تحریروں کے اقتباسات مل جاتے ہیں۔

کنٹرول رکھنے کا اختیار ہے پھر یہ بھی ٹھیک نہیں کہ مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کے سارے اختیارات ایک ہی جگہ مرکوز ہوں، نامق کے خیال میں تنظیمات کی ناکامی کا ایک بڑا سبب یہی تھا۔ اس سے ترکی کے معاشی مسائل بھی حل نہیں ہوئے، اسی رخنے سے یورپ کی بڑی طاقتوں کو مداخلت کا موقع ملا، ان تمام امور کی پوری ذمہ داری ترکی کی غیر نمایندہ حکومت پر تھی، اگر دستوری اصلاحات سے حکومت کا ڈھانچہ بدل دیا جاتا تو ترکی کی حکومت کو یورپی طاقتوں سے نبٹنے میں آسانی ہوتی۔

صورتِ حال کے اس تجزیے کا منطقی تقاضا یہ تھا کہ نامق بھی یہ بتائیں کہ مطلوبہ نظام سیاسی کی نوعیت کیا ہونی چاہیے۔ اسی تقاضے کے جواب میں انھیں اپنی لبرل ازم کی بنیاد انسان کے فطری حقوق کے نظریے پر قائم کرنی پڑی، سلطنت عثمانیہ کے قدیم اور فرسودہ اداروں کے دیکھتے ہوئے یہ خیال عام ہوگیا تھا کہ اس سلطنت کے تار و پود کا بکھر جانا ناگزیر ہے۔ کمال کا خیال تھا کہ ایک زوال آمادہ معاشرہ اور انحطاط پذیر مملکت میں صحت و توانائی لائی جاسکتی ہے بشرطیکہ فطری اصولوں کے مطابق اس کے نظم و نسق کو چلایا جائے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی شخص کو یہ حق نہیں کہ دوسروں پر بغیر اُن کی مرضی کے حکومت کرے اور انھوں نے یہ ثابت کیا کہ جس حکومت کی بنا محکوموں کی رضامندی پر نہ ہو وہ لازمی طور پر استبدادی حکومت بن جاتی ہے۔ آزادی انسان کا فطری حق ہے اور اس حق کا تقاضا ہے کہ ہر شخص اس کی حفاظت کے لیے لڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لیے تیار رہے۔ نامق عوام کی ساورنٹی (اقتدارِ اعلیٰ) کے حامی اور مبلغ تھے اور کہتے تھے کہ عوام اپنے اس حق کو کسی صورت میں استعمال کر سکتے ہیں، بس یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حکومت کی بہترین شکل وہی ہے جس میں حقوق انسانی کے لیے کم سے کم خطرہ ہو۔

(باقی)

عرب قومیت کا تصوّر

اور

ساطع الحصری

(۲)

محمد راشد صاحب

شریف حسین کی ناکامی کے بعد جزیرہ نمائے عرب پر مغربی طاقتوں کا تسلط ہوگیا۔ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے شریف حسین کو اس کا ذمہ دار قرار دیا، بلکہ اس کو ملک و قوم کی خیانت اور ضمیر فروشی کا ملزم ٹھہرایا۔ ساطع الحصری شریف حسین کی مدافعت میں کہتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکوں کا اتحادیوں کے خلاف جرمنی کا ساتھ دینا اور جرمنی کا شکست کھانا ایسے واقعات تھے جنھوں نے برطانیہ اور فرانس کے اس علاقے پر قبضہ کرنے کے لیے پوری طرح زمین ہموار کردی تھی۔ شریف حسین کی بغاوت سے پہلے ان دونوں ملکوں کے درمیان عرب ممالک کی تقسیم کا نقشہ بن چکا تھا اور اس سلسلے میں معاہدہ بھی ہوچکا تھا، اس لیے اس علاقے کی تقسیم یا غلامی کے لیے شریف حسین کو ذمہ دار ٹھہرانا علمی اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ سامراجی طاقتوں کی نگاہیں ان علاقوں پہ عرصۂ دراز سے بنی ہوئی تھیں اور انھیں کسی مناسب موقع کا انتظار تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۸۲ء میں خدیو عباس کے خلاف عربی پاشا کی قیادت میں مصر میں جو انقلاب آیا وہ خالص عوامی انقلاب تھا جس میں عوام نے اپنے حقوق کے لیے خدیو کے خلاف بغاوت کی تھی، لیکن انگریزوں نے اقلیت کی حفاظت اور امن عامہ کا بہانہ کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ عربی نے غلط قدم اُٹھایا یا وہی ملک کی غلامی کا سبب بنا۔ اس میں شک نہیں کہ عربی پاشا کو سیاسی ناکامی ہوئی اور ملک انگریزوں کا غلام ہو گیا لیکن اس کے باوجود مصر کی جدید تاریخ میں عربی کا نام ایک عظیم لیڈر اور محب آزادی کی حیثیت سے لیا جاتا ہے۔ چنانچہ حصری نے شریف حسین کی حمایت میں جو کچھ کہا ہے وہ بڑی حد تک صحیح ہے۔

عرب علاقوں کی تقسیم اور ان پہ انگلستان، اٹلی اور فرانس کا تسلّط ہونے کے بعد عرب قومیت سے متعلق جو نئے مسائل پیدا ہوئے، ساطع الحصری ان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

بہرصورت شریف حسین کے زوال کے بعد خود ترکی میں جو عرب قومیت کا بہت بڑا مخالف تھا، ایک ایسا انقلاب آیا کہ خلافت عثمانیہ اور خلافت اسلامیہ کے نعرے لگانے والوں کے منہ بند ہو گئے۔ اس طرح اس تحریک کی راہ سے ایک رکاوٹ تو بڑی حد تک دُور ہوئی لیکن اس کے بعد جو دوسری رکاوٹیں پیدا ہوئیں وہ عربوں کے مستقبل کے لیے اور زیادہ خطرناک تھیں۔ جو علاقے برطانیہ، فرانس اور اٹلی کے ماتحت تھے ان میں وہی سماجی ڈھانچہ نظام حکومت اور طریق تعلیم رائج تھا جو ان حکمران ملکوں میں تھا۔ اس طرح ان علاقوں کے عربوں میں تہذیبی وحدت کا رشتہ کمزور ہو گیا۔ پھر سامراجی حکومتوں نے ہر جگہ مقامی خصوصیات کو ابھارنے کی کوشش کی۔ اس طرح عرب قومیت کی کوئی حقیقی بنیاد نہیں رہی اور اس کا تصور فلسفیانہ موشگافیوں کا شکار ہو گیا۔ آج بھی کم و بیش یہی صورت حال ہے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد عرب مفکرین نے مختلف اوقات میں قومیت کی جو تعریفیں پیش کیں ان میں زیادہ تر مغربی علماء

۱۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری۔ ص ۲۰۸ - ۲۱۲

اور مفکرین کی روح و فکر کارفرما تھی، اس لیے قومیت کا مسئلہ بھی دوسرے فلسفیانہ مسائل کی طرح اُلجھتا اور پیچیدہ ہوتا گیا۔ ہر علاقے کے لوگ اُس کی الگ الگ تعریف پیش کرتے جس کی وجہ سے اصل مسئلہ سے لوگوں کی توجہ ہٹ جاتی اور جزئی مسائل میں بحثوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا۔ ہر عرب مفکر کسی مغربی مفکر کا سہارا لے کر قومیت کی تعریف کرتا اور چونکہ مغربی مفکرین قومیت کے بارے میں مختلف تصورات اور نظریات کے علمبردار تھے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر علاقے اور ہر دور کے علماء اور محققین اپنے قومی مفاد کو سامنے رکھ کر قومیت کی تعریف کرتے تھے اس لیے عربوں کا تصور قومیت بھی ایک خواب پریشاں بن کر رہ گیا۔ ساطع الحصری نے اس حقیقت کی طرف اپنی تصانیف میں بارہا اشارہ کیا ہے۔ اس لیے جب وہ قومیت کی تعریف کرتے ہیں تو پہلے مغربی مفکرین کے نظریات پیش کرتے ہیں پھر ان کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

حصری نے عربی زبان وادب، تہذیب وثقافت، تاریخ وفلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا تھا، دوسری طرف ہر دور کے مغربی علماء اور مفکرین کے نظریات وتصورات پر بھی ان کی نظر تھی۔ اسی لیے ان کے قومی نظریات میں اعتدال اور حقیقت پسندی نظر آتی ہے۔ عرب قومیت کے سلسلے میں ۱۹۲۰ء کے بعد جو اہم مسئلہ وجود میں آیا وہ عرب حکومتوں کے اتحاد یا عربوں کی وحدت کا تھا۔ عرصے تک یہی مسئلہ مختلف مفکرین اور علماء کے درمیان موضوع بحث رہا اور یہی قومیت کی ان تعریفوں کا جو اس دوران میں پیش کی گئیں، محور تھا۔ حصری نے جہاں قومیت کے اہم عناصر کی نشاندہی کی ہے اس میں عربوں کی سیاسی وحدت کو لسانی اور ثقافتی وحدت کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عربوں کی قومی وحدت ایک حقیقت ہے، کوئی فلسفیانہ مسئلہ نہیں ہے جس پر بحث و مباحثہ کیا جائے اور اس کے لیے دلائل پیش کیے جائیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

ہر وہ شخص جو عربوں کے اتحاد یا وحدت کو غیر ملکی نظریہ تصور کرتا ہے وہ لوگوں کو دھوکے میں ڈالنا چاہتا ہے اور خود بھی دھوکے کا شکار ہے۔ ہم کو یہ بات پوری طرح جان لینی چاہیے کہ عربوں کی وحدت کا تصور بالکل فطری اور قدرتی ہے۔ عرب سماج ایک اکائی ہے جس کی

بنیاد عربوں کی زبان، ان کی عظیم اور درخشاں تاریخ، ان کے ملک کے جغرافیے پر قائم ہے۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ عربوں کی وحدت کا تصور انگریزوں کی دین ہے۔ یہ بات اسی وقت صحیح ہو گی جب کہنے والا یہ ثابت کر دے کہ انگریزوں نے عربی زبان، عربی تاریخ و ثقافت اور عرب کی جغرافی صورتِ حال کو پیدا کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ عربوں کے اتحاد یا وحدت کا تصور ان کی اجتماعی زندگی کے دھارے سے پیدا ہوتا ہے، اس کا تعلق سطحی نظریات، و افکار سے نہیں ہے۔ عربوں کی وحدت ایک حقیقت ہے جو ان کے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اب ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ یہ حقایق منظر عام پر آئیں گے اور ایک ایسے طوفان کی شکل میں آئیں گے جسے دبایا نہیں جا سکتا۔[1]

جہاں تک نفس قومیت کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں :

قومیت لوگوں کے رگ و ریشہ میں بسی ہوئی ہوتی ہے اور جب بعض مخصوص حالات پیدا ہو جاتے ہیں تو وہ ابھر آتی ہے۔ اس وقت بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ فلاں واقعے سے اُس علاقے میں قومیت کی تحریک پیدا ہو گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ حالات اور حوادث قومیت کو اُبھارتے ہیں نہ کہ اسے پیدا کرتے ہیں جیسے کہ سائنس نے بھاپ کی طاقت کو ظاہر کیا نہ کہ پیدا کیا۔ اسی طرح ذرہ میں جو عظیم قوت پنہاں ہے سائنس اس کا انکشاف کرتی ہے اور اس سے فائدہ اُٹھانے کے ذرائع اور وسائل مہیا کرتی ہے۔ اب تک کسی نے یہ نہیں کہا کہ سائنس ذرہ کی طاقت کو پیدا کرتی ہے۔

اٹھارویں صدی کے بعد دنیا کے مختلف علاقوں میں کچھ ایسے سیاسی اور سماجی مسائل پیدا ہوئے جن کی وجہ سے مختلف قوتیں ابھریں اور ایسی طاقت بن کر اُبھریں کہ اُس علاقے کا سیاسی اور سماجی ڈھانچہ بالکل بدل گیا گویا سیاسی اور سماجی حالات قومیت کے ظہور کا سبب بنتے ہیں نہ کہ اسے وجود میں لاتے ہیں۔ اسی طرح تاریخی قوتیں قوموں کو جنم نہیں دیتی ہیں بلکہ ان کے سیاسی اور سماجی ڈھانچے کی تشکیل میں معاون اور محرک ہوتی ہیں۔[2]

۱۔ آراء و احادیث فی القومیۃ والوطنیۃ : ساطع الحصری ص ۸۵ ۔ ۸۶

۲۔ ماہی القومیۃ : ساطع الحصری ص ۱۸۴

جہاں تک قومیت کے سیاسی اور فکری انداز میں رونما ہونے کا تعلق ہے، حصری اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

سب سے پہلے جس ملک میں قومیت سیاسی اور فکری تحریک کی شکل میں نمودار ہوئی اور اس نے علمی رنگ اختیار کیا وہ جرمنی تھا، اس کے کچھ اسباب ہیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جرمنی علم و ادب کے میدان میں بہت آگے تھا لیکن سیاسی لحاظ سے اس کی حالت بہت اچھی نہیں تھی۔ اس کے بہت سے علاقے دوسرے ممالک کے قبضے میں تھے اور ان میں جغرافی اور لسانی روابط کا محض ایک دھندلا سا احساس تھا۔ جب ان کے اندر علمی اور ادبی شعور کے ساتھ سیاسی شعور پختہ ہوا یعنی انھیں اپنی سیاسی بدحالی کا احساس پیدا ہوا تو انھوں نے اس سے سیاسی محرک کا کام لیا اور قومیت کی اس انداز میں تعریف و توضیح کی کہ اس کے مختلف علاقوں کے بسنے والے عوام ایک سیاسی وحدت کے دائرے میں آجائیں۔ چونکہ جرمنی میں سائنس و فلسفے کا پہلے ہی عروج ہو چکا تھا، اس لیے جب وہاں قومیت کی تعریفیں پیش کی گئیں اور اس کے اجزائے ترکیبی پر بحثیں ہوئیں اس وقت اس کا فلسفیانہ رنگ میں رنگ جانا ایک قدرتی بات تھی۔[1] جرمن علماء اور مفکرین کے نظریات اور تصورات کے گہرے اثرات یورپ کے دوسرے ملکوں پر پڑے جن کی وجہ سے مختلف علاقوں میں بہت سی نئی قومیتوں کا ظہور ہوا اور ان کی بنیاد پر حکومتوں کی تشکیل ہوئی، اس طرح یورپ کا سیاسی نقشہ ہی بدل گیا۔[2]

جرمن مفکرین نے قومیت کے جو بنیادی عناصر قرار دیے تھے بعد میں عرب مفکرین اور علماء نے بھی انھیں کو اپنایا، قومیت کے اجزائے ترکیبی جن پر جرمن مفکرین کا تقریباً اتفاق تھا، یہ ہیں :

۱۔ زبان کی وحدت
۲۔ تاریخ کی یکسانی

۱۔ ماہی القومیۃ : ساطع الحصری ص ۱۲
۲۔ المحاضرۃ الافتتاحیۃ : ساطع الحصری ص ۱۲

۳۔ ارادہ اور عزم کی مطابقت۔

۴۔ جغرافی صورت حال

ظاہر ہے یہ تمام عناصر عربوں میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، جہاں تک زبان کی وحدت کا تعلق ہے مراکش سے لے کر خلیج عربی تک عربی زبان ہی عوام کی مادری زبان ہے۔ دوسرے اسلام کے بعد سے بیسویں صدی تک عربوں کی تاریخ کا ایک ہی دھارا تھا۔ سب عرب علاقوں کے لوگوں نے مل کر ایک عظیم تاریخ اور ایک مستحکم تمدن کی بنیاد رکھی اور یہ عربی تاریخ اور عربی تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں ہر جگہ کے لوگوں کی مشترکہ کاوشیں کارفرما رہی ہیں۔ یہ علاقے جو آج ایک سیاسی کشمکش سے دوچار ہیں اور آزادی جیسی عزیز نعمت سے محروم ہیں یقیناً ان کی مشترک خواہش ہوگی کہ وہ متحد ہو کر سامراج کا مقابلہ کریں اور آزادی کی فضا میں سانس لیں۔

چوتھے ان علاقوں کی جو جغرافی صورتِ حال ہے اِس کے بارے میں کوئی بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سرحدیں جو آج نظر آتی ہیں کسی لحاظ سے بھی معقول ہیں، لبنان، شام، عراق، اُردن، فلسطین، کویت، قطر، سعودی عرب، مصر، سوڈان، مراکش، تیونس، الجزائر جس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ان کا باہمی اتحاد ایک فطری امر ہے اور یہ مصنوعی سرحدیں عارضی نشانات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ہیں، گویا مصری عرب ممالک کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہیں جس کے اجزا ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔

ایک طرف تو عرب علاقوں میں مختلف سیاسی سرحدیں قائم کر دی گئی تھیں، دوسری طرف یہ کوشش جاری تھی کہ یہ سرحدیں مستحکم ہو جائیں۔ اس کے لیے مختلف قوتیں کام کر رہی تھیں جن کا صرف یہ مقصد تھا کہ وہ عناصر جن کی بنیاد پر عربوں کی وحدت قائم ہو سکتی ہے ان کو ختم کر دیا جائے یا ان کے وجود سے انکار کیا جائے۔ ساطع الحصری اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

عرب ممالک میں کچھ ایسے سیاسی رہنما اور حکام کی جماعت پیدا ہوگئی تھی جو موجودہ صورتِ حال سے وابستہ رہنا چاہتی تھی بلکہ اُسے باقی رکھنے کی کوشش کر رہی تھی اور جو تحریک موجودہ

صورت حال کے ختم ہونے کے لیے اُٹھ رہی تھی اس میں رکاوٹ ڈالتی تھی۔ اندرونی قوم دشمن عناصر کے ساتھ خارجی عناصر بھی شریک ہو گئے۔ سامراجی حکومتوں نے ہمیشہ یہ اندیشہ محسوس کیا کہ عربوں کا اتحاد ان کے مقاصد کو ختم کر دے گا۔ اس لیے انھوں نے یہ کوشش شروع کر دی کہ ان علاقوں کے لوگوں میں کچھ ایسے شدید اختلافات پیدا کر دیئے جائیں کہ ان کے آپس میں ملنے کا کوئی امکان نہ رہے اور عرب قومیت کی تحریک کا خاتمہ ہو جائے۔

فرانس اس کوشش میں بہت پیش پیش تھا۔ اس نے عرب قومیت کے خلاف مستقل مہم چلائی اور یہ تصور پیدا کرنا شروع کر دیا کہ لبنان کے عرب شام کے عربوں سے بالکل مختلف ہیں کیونکہ وہ اصلاً فینقی ہیں جن کا عرب نسل اور عرب تمدّن سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ یہ لوگ یورپ کے مختلف علاقوں سے ہجرت کر کے یہاں آئے اور آباد ہو گئے۔ ان کی اکثریت فرانس کی رہنے والی تھی۔ اس نظریے کی تبلیغ واشاعت فرانس اپنے دورِ اقتدار میں اسکولوں اخباروں اور ریڈیو کے ذریعے مسلسل کرتا رہا۔ اس نظریے کے اکثر مبلغ وہی عرب تھے جن کی تعلیم فرانس میں ہوئی تھی اور فرانسیسی ادب و ثقافت کی سطحی معلومات حاصل کرنے کے بعد وہ فرانس کے شیدائی ہو گئے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فرانس کو اس مقصد میں کچھ کامیابی حاصل ہوئی اور اس کی پروردہ جماعت مقامیت اور علاقیت کی علمبردار ہو کر عرب قومیت کی شدید مخالفت کرتی رہی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسی جماعت بھی پیدا ہو گئی تھی جو ان تخریبی رجحانات کا جم کر مقابلہ کرتی رہی اور وہ عربوں کو ذہنی اور فکری لحاظ سے قریب لانے میں کامیاب رہی۔ مقامیت اور علاقیت کے علمبرداروں نے بڑی حد تک فرانس کے مشہور فلسفی اور ماہر اجتماعیات رینان کے نظریۂ قومیت کو اپنایا، حصری اس کے بارے میں کہتے ہیں:

رینان نے ۱۸۸۲ء میں ایک لکچر "قومیت کیا ہے" کے عنوان سے دیا جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ وہ اس کا علمی شاہکار ہے۔ اس لکچر کو رینان نے بڑے غور و مطالعہ کے بعد مرتب کیا تھا اور اس میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ جغرافی

ا۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۱۲

اور لسانی عناصر کی قومیت کی تشکیل میں بہت زیادہ اہمیت نہیں ہے بلکہ اصل چیز لوگوں کی خواہش اور ارادہ ہے یعنی کس ملک یا قوم سے الحاق کی بنیاد لوگوں کی مشترکہ خواہش ہے"

یہ نظریہ علمی انداز میں پیش کیا گیا تھا لیکن اس کا مقصد محض سیاسی تھا۔ رینان یہ جانتا تھا کہ فرانس کے بعض علاقے دراصل جرمنی کے جُز تھے اور ان کی زبان بھی جرمن تھی۔ فرانس نے ان پر بہ زورِ شمشیر قبضہ کرلیا تھا اور جرمنی کا مسلسل مطالبہ تھا کہ وہ اسے واپس کر دیئے جائیں۔ رینان نے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے قومیت کے اجزائے ترکیبی کا ایک نیا تصوّر پیش کیا۔ جس کے اعتبار سے یہ علاقے فرانس میں شامل کیے جاسکتے تھے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اگرچہ ان علاقوں کی زبان جرمن ہے لیکن ان کے باشندے فرانس کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں، اس لیے ان کی قومیت فرانسیسی ہے نہ کہ جرمن۔ رینان کے اس لکچر کا اثر یورپ کے دوسرے مفکرین پر اس قدر ہوا کہ وہ اس پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئے۔ میں بھی عرصہ تک رینان سے متاثر ہو کر اس کا ہم خیال ہو گیا تھا لیکن بعد میں جب مجھے حقیقت کا علم ہوا تو میں نے اپنے خیالات کی اصلاح کی[1]۔

اس طرح رینان نے قومیت کے دو اہم عنصر، زبان اور جغرافی صورت حال کا سرے سے انکار کردیا۔ رینان کے اس قومی نظریے کو بہت سے عرب مفکرین نے بھی اپنالیا اور وہ اس تصور کا مذاق اڑانے لگے کہ زبان بھی قومیت کا ایک بنیادی عنصر ہے۔

مصر کے مشہور ادیب اور ناقد ڈاکٹر طٰہٰ حسین عرصہ تک رینان کے قومی نظریے کے ترجمان کی حیثیت سے عرب ممالک میں لوگوں کو گمراہ کرتے رہے۔ ۱۹۳۸ء میں بیروت کے ایک رسالے میں انھوں نے ایک مضمون شائع کرایا۔ جس میں وہ کہتے ہیں:

اگر زبان کی قومیت کے سلسلے میں کچھ بھی اہمیت ہوتی تو بلجیم، سوئٹزرلینڈ، امریکہ، برازیل، پُرتگال الگ الگ ملک نہ ہوتے۔ یعنی اگر لسانی بنیاد پر قومیت کی تشکیل ہوتی تو ان میں سے بہت سے ممالک کا آج وجود بھی نہ ہوتا۔ حصری نے طٰہٰ حسین کا بڑے عالمانہ انداز میں جواب دیا اور ان ملکوں کی سیاسی صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتایا کہ

۱۔ محاضرات فی نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۵۸

اگر ایک طرف ان ملکوں کی مثال ہے تو دوسری طرف ایسی مثالیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں کہ مختلف علاقوں کا اتحاد صرف زبان کی بنیاد پر قائم ہے۔[1]

حصری نے اپنی متعدد کتابوں میں زبان کے عنصر کو قومیت کی روح قرار دیا ہے اور اس مدلل طریقے سے بحث کی ہے کہ نوجوان طبقے کے ذہن سے تمام شکوک و شبہات رفع ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بیسویں صدی میں عربی زبان و ادب کی جو عظیم الشان ترقی ہوئی اُسی کے بدولت تمام عرب مفکرین اور علماء ایک دوسرے سے قریب آئے۔ اس طرح لوگوں کا یہ عقیدہ اور پختہ ہوتا گیا کہ زبان ہی عربوں کے اتحاد کا سب سے موثر ذریعہ ہے اور اگر یہ کڑی ٹوٹی تو عرب قومیت اور عربوں کے اتحاد کا خواب ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔

زبان کی اہمیت کم کرنے اور عرب قومیت کے تصوّر کو کمزور کرنے کے لیے ایک اور کوشش کی گئی تھی یعنی عوامی اور مقامی زبانوں کو فروغ دینا اور انھیں علمی اور سرکاری زبان کی حیثیت سے تسلیم کرنا۔ اگرچہ اس پالیسی کی وجوہ کچھ اور ظاہر کی گئی تھیں لیکن اس کا مقصد دراصل یہی تھا کہ عربی زبان کی مرکزیت ختم ہو جائے اور مقامی زبانیں مستقل حیثیت اختیار کرلیں۔ ساطع الحصری اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

اس چیز کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے کہ عربی زبان جو اس وسیع علاقے کی مشترک زبان ہے صدیوں تک بڑی بڑی دشواریوں سے دوچار رہی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عربوں پر مصیبت کی گھڑیاں آئیں تو ان کا سیاسی شیرازہ بکھر گیا اور ان کی علمی اور اجتماعی زندگی جمود و تعطل کا شکار ہو گئی چنانچہ اس علاقے کے لوگوں کے درمیان زبان کا رشتہ بھی ڈھیلا ہو گیا کیونکہ علمی اور ادبی زبان کے انحطاط کی وجہ سے مقامی بولیاں مستقل زبان کی صورت اختیار کرنے لگیں اور اس علاقے کے عوام کے درمیان افہام اور تفہیم کا اصل ذریعہ یعنی عربی زبان تنزل و انحطاط کا شکار ہوتی گئی۔ اگر صورت یہی رہتی تو عربی کا بھی وہی حشر ہوتا جو لاطینی کا ہوا کہ اصل زبان ختم ہو گئی اور اس کی جگہ بہت سی مقامی زبانیں مستقل حیثیت سے معرضِ وجود

---

[1] ... القومیۃ فی نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۸۰

میں آگئیں۔ اگر یہی حشر عربی زبان کا ہوتا تو عرب ہمیشہ کے لیے مختلف قوموں اور مختلف علاقوں میں بٹ جاتے اور صفحۂ ہستی پر عرب قوم اور عرب قومیت کا نام بھی نہ رہتا۔[1]

حصری نے جہاں زبان کو قومیت کی بنیاد قرار دیا ہے وہیں اس نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ زبان محض حروف و الفاظ کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس سے قوم کی صدیوں کی تاریخ وابستہ ہوتی ہے۔ ہمیں عربوں کی تاریخ کا مطالعہ اس انداز میں کرنا چاہیے کہ ان کی زندگی کے ہر دور کی صحیح تصویر سامنے آجائے جس سے اچھے مستقبل کی تعمیر میں مدد ملے۔ تاریخ کے مطالعے کا یہ مقصد نہیں ہونا چاہیے کہ ہم ماضی کی طرف لوٹنے کو اپنا نصب العین بنالیں۔ بلکہ اس کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ ہمیں اپنی عظیم روایات کا پورا علم ہو کیونکہ یہ روایات ہی ہماری قومی زندگی کی ترقی کے لیے محرک کا کام دیں گی۔ دنیا کی زیادہ سے زیادہ ترقی یافتہ قوم کا بھی اپنے ماضی سے مضبوط رشتہ قائم رہتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اسے اپنے ماضیِ قریب سے بعض سیاسی اسباب کی وجہ سے نفرت ہو، لیکن وہ تاریخ کی گہرائیوں میں جاکر اپنی قومیت کی بنیاد تلاش کرتی ہے۔ اسی لیے دنیا کی ہر قوم نے اپنے عظیم بزرگوں کے نام پر ادارے قائم کیے۔ ان کے ناموں پر سڑکیں اور عمارتیں تعمیر کیں، عجائب گھروں میں قدیم دستاویزوں کو محفوظ کیا۔ شاہراہوں اور تفریحی میدانوں میں ان کے مجسمے نصب کیے۔ یہ صرف اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ عوام میں قومیت کا جذبہ محکم اصولوں اور عظیم روایات پر قائم ہو۔[2]

عرب قومیت کو دبانے اور ختم کرنے کے لیے مقامی تحریکوں نے مختلف ذرائع اور وسائل استعمال کیے۔ چنانچہ انھوں نے عربوں کی شاندار تاریخ کو جو ان کے عظیم الشان علم و ادب، تہذیب و تمدن کی داستان ہے، الگ الگ حصّوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کی جس کا صرف یہ مقصد تھا کہ عربوں کی مشترک تاریخ کا تصوّر ختم ہو جائے اور ہر علاقہ اپنی محدود تاریخ کے مطالعے پر اکتفا کرے۔ چنانچہ لبنان میں مقامی تحریکوں کے علمبرداروں نے فینقی تہذیب و تاریخ، مصر نواز ادباء اور مفکرین نے فراعنہ کی تہذیبی روایات کا سہارا لیا۔ اگر ان دونوں تہذیبوں

۱۔ ماذا عن القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۴۶

۲۔ آراء و احادیث فی الوطنیۃ والقومیۃ : ساطع الحصری ص ۸۹۔۹۰

کے کچھ نشانات کھنڈروں، مورتیوں، نقش ونگار کے نمونوں کی شکل میں موجود بھی ہیں تو ان پر فخر تو کیا جاسکتا ہے لیکن عملی زندگی میں ان سے کچھ بھی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ حصری اس سلسلے میں اپنے ایک مصری دوست کے خیالات کا ذکر کرتے ہیں :

میں ایک بار اپنے ایک مصری دوست سے عربوں کے اتحاد کے بارے میں باتیں کر رہا تھا۔ گفتگو کے دوران میں میرے دوست نے مجھ سے ایک خاص انداز میں کہا۔ "جناب آپ یہ تو بتائیں کہ مصر کا تعلق کس زمانے میں دوسرے عرب ممالک سے تھا؟ مصر کی ایک مستقل تاریخ اور تہذیب رہی ہے"۔ مجھے اس پر تعجب نہیں ہوا کیونکہ مصر میں جس انداز سے عربوں کی تاریخ پڑھی اور پڑھائی جاتی تھی اس کا مجھے پورا علم تھا، صرف اسکولوں ہی میں نہیں بلکہ اعلیٰ علمی اداروں میں بھی تاریخ کے دو ہی ادوار پر ساری توجہ مرکوز رہتی تھی :

۱۔ قدیم فراعنہ کی تہذیب

۲۔ محمد علی اور اس کے بعد کا دور

ان دونوں دوروں کے درمیان مصر کی جو عظیم الشان تاریخ ہے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ اس کو رومن تاریخ اور اسلامی تاریخ میں شمار کیا جاتا تھا گویا مصر کے رومن عہد کی تاریخ اور اسلامی تاریخ کا تعلق غیر ملکی تاریخ سے ہے۔

اپنے دوست کی گفتگو ختم ہونے کے بعد میں نے یہ سوچا کہ ان کی تاریخی معلومات کی کچھ تصحیح کر دوں۔ میں نے ان سے پوچھا "کیا آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ مصر اپنی اس طویل دوریں تاریخ میں کب دوسرے عرب ممالک سے الگ تھا؟" پھر میں نے تاریخ کے مختلف دوروں کا مختصر طور پر ذکر کیا۔ میرے دوست کو میری ان باتوں سے بڑی حیرت ہوئی۔ وہ خاموش تو ضرور ہو گئے لیکن ان کی تشفی نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ تاریخ کے جن دوروں کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا[1] ان سے وہ بالکل ناواقف تھے!

اپنی صحیح تاریخ سے ناواقفیت کی وجہ سے اہلِ مصر نے جو سیاسی اور سماجی تحریکیں شروع کیں ان میں مقامی رنگ اور اثر غالب تھا۔ حزب الامۃ، حزب الوفد، حزب الدستوریین

---

[1] حول القومیۃ العربیۃ : ساطع الحصری ص ۳۰

کے سیاسی نظریات جن کا مصری ادب وثقافت پر گہرا اثر پڑا، اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور انھوں نے مصری سیاست، مصری ثقافت، مصری ادب کے علم بردار نوجوان طبقے کے ذہن کو ایک تنگ اور محدود سانچے میں ڈھال دیا۔ اس کا ردِّ عمل یہ ہوا کہ مقامی قومیت کے خلاف کچھ تحریکیں اُٹھ کھڑی ہوئیں جو مصر کو عالمِ اسلامی کا اہم جزو سمجھتی تھیں اور مصریت کو فرعونیت کی ایک کڑی قرار دے کر اُس کی مخالفت کرتی تھیں۔ اس طرح مصریت کے مقابلے میں اسلامیت کے تصوّر نے زور پکڑا، غرض ایک عرصے تک مصر میں مصریت، فرعونیت، اسلامیت تینوں رجحانات لوگوں کے ذہن وفکر میں کشمکش کا باعث بنے رہے![1]

لیکن آہستہ آہستہ رجحانات کی یہ کشمکش خود بخود ختم ہونے لگی کیونکہ توہمات اور غیر منطقی تصوّرات حقائق کا سامنا نہیں کر سکتے تھے۔ جب لوگوں نے سامراج کی بڑھتی ہوئی قوتوں کو دیکھا تو مجبور ہو کر عربوں کی وحدت یا اتحاد کے تصوّر کو سب سے زیادہ موثر عملی تدبیر کے طور پر اپنایا![2] رفتہ رفتہ یہ تصوّر ان کا عقیدہ بنتا گیا۔

اس سلسلے میں ساطع الحصری مصر کے ۱۹۵۲ء کے انقلاب کو عرب قومیت کے حق میں نئے دور سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

انقلابیوں میں اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کا تعلق براہ راست عوام سے تھا، جس کی وجہ سے وہ ان کے مزاج، ان کے مطالبات وخواہشات سے پوری طرح واقف تھے۔ دوسرے ان میں سے اکثر و بیشتر ۱۹۴۶ء میں فلسطین کے معرکے میں دوسرے عربوں کے دوش بدوش کھڑے ہو کر لڑے تھے انھوں نے عربوں کی اجتماعی طاقت کا جائزہ لیا تو ان کا یہ عقیدہ پختہ ہو گیا کہ مصر کی سیاسی، سماجی، اقتصادی ترقی کا دارمدار دوسرے عرب ممالک سے تعاون پر ہے۔ چنانچہ عرب قومیت کا تصور انقلاب کے کچھ ہی عرصے کے بعد مصر میں پھیل گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مصری صحافت وادب نے الجزائر، تیونس، مراکش کی آزادی کو تمام عربوں کا مشترکہ مسئلہ بنا لیا، اس طرح عرب قومیت کا تصور عراق، شام،

---

(۱) آراء و احادیث فی اللغۃ والادب : ساطع الحصری ص ۱۲

(۲) آراء و احادیث فی القومیۃ والوطنیۃ : ساطع الحصری ص ۱۱۲

(۳) محاضرات فی نشوء الفکرۃ القومیۃ : ص ۲۲۰

لبنان سے آگے بڑھ کر مصر پہنچا اور وہاں سے ان تمام عربوں میں پھیلا جو ایشیا اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں بستے ہیں![1]

ساطع الحصری نے اپنی تحریروں میں موجودہ دور کے اہم مسئلے (قومیت اور مذہب) سے بھی جا بجا بحث کی ہے۔ درحقیقت یہ مسئلہ اتنا اہم تھا کہ جس کی وجہ سے ساری عرب سوسائٹی میں شدید کشمکش پیدا ہو سکتی تھی اور ہوئی، اور دو ایسے گروہ وجود میں آئے جو فکری انتشار کا شکار ہو کر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہو گئے۔ ظاہر ہے اس کا اثر ان نوجوانوں پر پڑا جن کے دل نئی امنگوں اور نئے حوصلوں سے معمور تھے۔ ادھر غیر ملکی عناصر بھی دونوں گروہوں کو ہوا دے رہے تھے۔ حصری کا عقیدہ اسلامی تھا۔ ایک مذہبی اور علمی خاندان میں تربیت پانے کی وجہ سے اس نے مذہب کا بھی اتنا ہی وسیع اور ہمہ گیر مطالعہ کیا تھا جتنا کہ دنیا کی نئی سماجی اور سیاسی تحریکوں کا۔ اس لیے اس نے قومیت اور مذہب کے مسئلہ کا جذباتی انداز میں نہیں بلکہ خالص علمی انداز میں مطالعہ کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مذہب اور قومیت لازمی طور پر باہم حریف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے معین و معاون ہو سکتے ہیں اگر ان کو صحیح طریقہ سے سمجھا اور برتا جائے۔ حصری نے اسلامی اصول و عقائد کا تاریخ کی روشنی میں جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اسلام عربوں کی ترقی کا سب سے بڑا محرک رہا ہے۔ اس نے ان کی روحانی اور اخلاقی تربیت کر کے ان کی سیاست، تہذیب، ثقافت و علم، زبان و ادب کو ایک نیا رنگ بلکہ ایک نیا رخ عطا کیا۔ اور عربستان کے وسیع خطے پر اس قدر اثر انداز ہوا کہ لوگوں نے اپنے اپنے علاقے کی زبان، تہذیب، مذہب سب کو ترک کر کے قرآن کی زبان اور اس کے عقیدے کو اپنا لیا۔ پھر اسلام کچھ ایسے علاقوں میں بھی پہنچا جہاں لوگوں نے اس کی مذہبی تعلیمات کو تو قبول کیا لیکن عربی زبان کو بعض تاریخی اور سیاسی وجوہ سے اپنی قومی زبان نہیں بنا سکے۔[2] چنانچہ دو طرح کی اسلامی ریاستیں وجود میں آئیں۔

۱۔ جن کا مذہب اسلام اور ان کی زبان عربی تھی۔

۱۔ دفاع عن العروبة : ساطع الحصری ص ۱۱

۲۔ حول القومیة : ساطع الحصری ص ۲۳۲

۲۔ جن کا مذہب تو اسلام تھا لیکن زبان عربی نہیں تھی۔

دونوں قسم کی ریاستیں یا حکومتیں اپنے عقیدہ مذہب میں اشتراک کے باوجود سیاسی اعتبار سے متحد نہیں ہوسکیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں ایک دوسری کی حریف تھیں۔ جہاں تک سیاسی اتحاد کا تعلق ہے وہ تو خود عربی بولنے والے علاقوں میں بھی تاریخ کے بعض ادوار میں مسلسل قائم نہیں رہا، بلکہ صورتِ حال بدلتی رہی۔ کبھی سارے خطے میں سیاسی استحکام اور اتحاد کی فضا تھی تو کبھی مختلف علاقوں میں باہم کشمکش رہتی تھی لیکن زبان وادب اور ثقافت کا رابطہ عربی بولنے والے علاقوں میں ہمیشہ قائم رہا۔ یہ صورتِ حال اس وقت تک رہی جب عرب علاقے دولتِ عثمانیہ کے ماتحت ہو گئے؛ ظاہر ہے دولت عثمانیہ اور عرب علاقوں میں صرف مذہب کا رشتہ تھا۔ عربی زبان و ثقافت سے ترکی حکومت بالکل بے تعلق تھی۔ خود عرب انفرادی طور پر اس کی خدمت کرتے رہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں جب دنیا میں سیاسی وحدت لسانی بنیادوں پر قائم ہونے لگی تو عربوں میں بھی یہ تصور پیدا ہوا کہ وہ بھی اپنی سیاسی وحدت زبان کی بنیاد پر قائم کریں۔ اس میں مذہب کی مخالفت کو دخل نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد صرف اس علاقے کا سیاسی استحکام تھا۔ ہوسکتا ہے بعض عرب ادیبوں نے قومیت کی تفسیر میں کچھ ایسی باتیں کہہ دی ہوں جن میں مذہب کی مخالفت کا پہلو نکلتا ہو یہ ان کی انفرادی رائے ہوگی اُس کا عرب قومیت کی عام تحریک سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے![1]

اس سلسلے میں حصری نے یورپ کے ان حالات کا جائزہ لیا ہے جن میں قومی تحریکیں رونما ہوئیں ان کی مذہب سے ٹکر ہوئی۔ اس کا کہنا ہے ہماری بنیادی غلطی یہ ہے کہ ہم عرب قومیت کو یورپ کی قومی تحریکوں پر قیاس کرتے ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی میں یورپ کی مذہبی تحریکیں خاص طور پر علم و سائنس کی مخالفت اور سماجی ترقی کے روکنے کے لیے اٹھی تھیں، لہٰذا وہاں مذہب اور سائنس میں شدید کشمکش ہونا لازمی تھا۔ دونوں فریقوں نے ایک دوسرے کو گرانے، بدنام کرنے میں اپنی ساری طاقتیں صرف کر دیں۔ اِسی لیے

۱۔ العروبۃ اولاً : ساطع الحصری ص ۱۷۶

اُس دور کے ادب و فکر میں عام طور پر مذہب کی مخالفت کا رنگ پیدا ہوگیا۔ چونکہ قومیت وہاں محض ایک سیاسی تصور کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ہمہ گیر فکری تحریک کی شکل میں نمودار ہوئی تھی اس لیے اس میں اور مذہب میں ٹکر ہوگئی۔ دراصل یورپ میں قومیت اور سیکولرزم کی بنیاد ہی عام فکری جمود اور کلیسا کی مذہبی اجارہ داری کی مخالفت پر قائم تھی لیکن جہاں تک عرب ممالک کا تعلق ہے یہاں قومیت ایک خالص سیاسی تحریک تھی جس کا صرف یہ مقصد تھا کہ عربوں کو آزادی ملے۔ ان کے ادب و زبان، تہذیب و تمدن کو بڑھنے اور ترقی کرنے کے مواقع میسر آئیں اور وہ قومیت کے نام پر متحد ہوکر ایک ایسا سیاسی نظام حکومت بنائیں جو ان کے جذبات و خواہشات قومی روایات، زبان و ادب، تہذیب و تمدن کا آئینہ دار ہو۔ اس سیاسی ڈھانچے میں عام سماجی ترقی کے ساتھ ساتھ سب فرقوں کے لوگوں کو پوری آزادی حاصل ہو کہ اپنے مذہبی عقیدے کی شرح و تفسیر کریں بلکہ عوام میں اُس کی تبلیغ بھی کریں تاکہ ملک کے سیاسی استحکام کے ساتھ ساتھ لوگوں کا مذہبی کردار اور روحانی قدریں بھی پروان چڑھیں![1]

جہاں تک اتحاد اسلامی کا تعلق ہے یہ تصور عرب ممالک کے پڑھے لکھے طبقے کے بہت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے جس کا اظہار وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں کرتے ہیں۔ اسلامی ملکوں کے بہت سے مفکر بھی اس کے حامی ہیں اور وہ قومیت کو اس عظیم مقصد کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں۔ حصری نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی اتحاد کا تصور بجائے خود درست ہے اور شاید کوئی بھی مسلمان اس سے اختلاف نہیں کرسکتا۔ لیکن جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے وہ بحث طلب ہے کیونکہ اسلام کی طویل تاریخ میں قرون اولیٰ کے بعد کسی دور میں بھی اسلامی وحدت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکا۔ اسلامی حکومتیں تو ضرور قائم تھیں لیکن متحدہ حکومت کا قیام نظر نہیں آتا۔ ہر چند مسلمانوں کے دلوں میں ہر دور اور ہر زمانے میں اسلامی عقیدہ اور اسلامی جذبہ موجزن رہا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی کسی مسلمان حکمران نے

۱۔ العروبۃ اولا : ساطع الحصری ص ۲۷

کسی دوسرے مسلم حکمران کے حق میں اپنے تاج و تخت سے دستبرداری کا اعلان نہیں کیا اور اکثر و بیشتر کمزور اسلامی ریاستیں مضبوط اور طاقتور ریاستوں اور حکومتوں کے زوال کا سبب بنیں کیونکہ وہاں اسلام کے دشمنوں کو قدم جمانے کا موقع مل گیا۔ اس لیے ایسی چیز کا مطالبہ کرنا یا اس کے لیے اپنے فکری اور ذہنی قویٰ کو صرف کرنا سعیِ لاحاصل ہے۔ حصری نے اس سلسلے میں شیخ عبدالحمید الزہراوی کی رائے بھی نقل کی ہے جو اپنے دور کے ایک بڑے عالم اور فقیہہ مانے جاتے ہیں۔[1]

ساطع الحصری عرب قومیت کی تحریک کو بالکل سیاسی رنگ دینے کے حامی ہیں اور ہر اُس تحریک کی شدّت سے مخالفت کرتے ہیں جو مذہب یا انسانیت کے نام پر اس کی راہ میں حائل ہوتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان تحریکوں کا مقصد صرف عرب عوام میں ذہنی انتشار پیدا کرنا ہے نہ کہ انھیں کسی مفید مقصد یا مناسب منزل تک پہنچانا۔[2]

ساطع الحصری جہاں اس طرح کے افکار کی مخالفت کرتے ہیں وہیں وہ ان تصورات کی بھی شدّت سے مذمّت کرتے ہیں جو سیاست اور آزادی کے نام پر عوام کو ان نظریات سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں جو ان کے سماجی ماحول، ان کی روایات اور ان کے مذہبی عقائد سے میل نہیں کھاتے۔ عام طور سے اس طرح کے نظریات کبھی سماجی آزادی، کبھی سیاسی شعور، کبھی معاشی برابری اور کبھی عدل و انصاف کے نام پر رونما ہوتے ہیں۔ اس طرح کے افکار اور تصوّرات عوام کی آواز نہیں ہیں بلکہ وہ غیر ملکی تصورات ہوتے ہیں جنھیں زبردستی عوام کے گلے اتارا جاتا ہے جس کا نتیجہ ذہنی اور فکری انحراف اور اخلاقی گراوٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں وہ کمیونزم کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ تحریک خالص سیاسی اور سماجی انداز میں اُس علاقے میں رونما ہوئی۔ جہاں عوام سماجی، معاشی تعلیمی پستی کا شکار تھے اس لیے وہ تھوڑے ہی عرصے میں وہاں کامیاب ہوئی اور ایسی فکری انقلاب کا سبب بنی کہ دنیا کی تمام حکومتوں نے عوام کے مسائل کو سنجیدگی

۱۔ ماہی القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۰۷

۲۔ ماہی القومیۃ : ص ۱۸۹ ۔ احادیث فی الوطنیۃ والقومیۃ : ص ۸۷ ۔ ۸۸ ۔ آراء احادیث فی الوطنیۃ والقومیۃ : ص ۱۳۸ ۔ ۱۴۰ ۔

سے سوچنا شروع کر دیا اور ان کی معاشی حالت کو سدھارنے کی طرف خاص توجہ کرنے لگے۔ لیکن جہاں تک عربوں کا تعلق ہے وہ اسی تحریک کو قبول کر سکتے ہیں جو ان کے مزاج، ان کے قومی کردار، ان کے مذہب اور عقیدے سے ہم آہنگ ہو۔ غیر ملکی نظریات کی خوبیوں کو اخذ کرنا قومی تعمیر کے لیے مفید اور مناسب ہوتا ہے لیکن ان کو بجنسہٖ اختیار کر لینا گویا اپنے قومی کردار کا گلا گھونٹ دینا ہے۔ عراق میں عبدالکریم قاسم کے زمانے میں اشتراکیت کے نام پر عرب قومیت کو ختم کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی، اسے عرب کبھی بھی فراموش نہیں کر سکتے دہاں تجدد اور ترقی پسندی کے پردے میں عرب قومیت کی قبر کھودی جا رہی تھی![1] ساطع الحصری اشتراکیت کے اس تصور کو جو ایک خاص فلسفۂ زندگی کا حامل ہے عرب ملکوں کے لیے خطرناک تصور کرتے ہیں، لیکن اس پہلو کو جو اقتصادی امور سے تعلق رکھتا ہے جس کا مقصد سماجی فلاح اور معاشی انصاف ہے جدید عربی سماج کے لیے مفید اور مناسب سمجھتے ہیں۔ اسی لیے عرب ممالک میں ان تحریکوں سے جو عرب قومیت کی علمبردار تھیں اور اسی کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کے اقتصادی پہلو کو اپنے مذہبی اور تہذیبی سانچے میں ڈھال کر اختیار کرنا چاہتی تھیں، حصری متفق تھے چنانچہ شام کی مشہور جماعت (حزب البعث العربی الاشتراکی) کو حصری کی تائید حاصل رہی لیکن مصر و شام کے الحاق یا اتحاد کے بعد جب اس جماعت میں فکری انحراف پیدا ہوا تو ساطع الحصری نے سب سے پہلے اس پر تنقید کی اور صاف صاف کہا کہ بہت سے لوگ عرب قومیت کے نام پر عوام کے جذبات سے کھیلتے ہیں بلکہ اسے اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ اسی لیے انھیں ان جماعتوں اور پارٹیوں پر پورا بھروسا نہیں ہوتا تھا جو عرب قومیت کا نعرہ لگاتی تھیں کیونکہ عام طور سے وہ بعض سیاسی حالات کے پیش نظر اپنے بنیادی اصولوں سے منحرف ہو جاتی تھیں۔ اس انحراف کا ردعمل خود تحریک پر بھی ہوتا تھا اور اس کے علاوہ عوام میں بے اطمینانی اور بے چینی کی فضا پیدا ہو جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باقاعدہ کسی بھی سیاسی پارٹی میں شامل

۱۔ تاریخ آموز۔ حقیقۃ الشیوعیین فی العراق : ساطع الحصری ص ۱۰۴

نہیں ہوئے۔ بلکہ دور سے وہ سیاسی اور سماجی تحریکوں کی حمایت کرتے رہے۔ ان کی خواہش تھی کہ عرب قومیت کو کسی ایک جماعت اور پارٹی کا مسئلہ نہ بنایا جائے بلکہ عربوں میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ وہ ان سب کا مشترک مسئلہ ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد وہ جس سیاسی پارٹی میں چاہیں شامل ہو جائیں اور اس کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ ساطع الحصری نے عرب قومیت کی تفسیر اور تجزیے کے سلسلے میں اپنی مؤلفات کا ایک بڑا مجموعہ چھوڑا ہے جن کی تعداد کئی درجن ہوگی۔ اس طرح عرب قومیت کا عظیم مفکر اور معلم اپنی عمر عزیز کا بڑا حصہ اس کی خدمت میں صرف کر کے ۱۹۶۹ء میں اس دنیا سے یہ کہتا ہوا چلا گیا کہ عرب قومیت ایک حقیقت ہے عربوں کا اتحاد ایک قدرتی امر ہے، ہو سکتا ہے کہ کچھ لوگ اس کو وہم وخیال سے تعبیر کریں لیکن تاریخ کے صفحات میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ بہت سے حقائق کو لوگوں نے مدتوں وہم وخیال سے تعبیر کیا تھا اور بعد میں انھیں اپنی رائے بدلنی پڑی[1]۔

---

[1] حول القومیۃ العربیۃ : ص ۳۹۶

جدید ذہن اور مذہبی تعلیم

ڈاکٹر محمود الحسن

جب ہم جدید ذہن کا لفظ بولتے ہیں تو فوراً ہمارا خیال اس ذہنی تاریخ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کی تشکیل میں پچھلے چار پانچ سو سال کی مغربی تہذیب نے حصہ لیا ہے۔ تاریخ کے اس دور کا آغاز نشاۃ ثانیہ سے ہوتا ہے جس میں یورپ نے دورِ ظلمت سے نکل کر جدید عہدِ روشن میں قدم رکھا اور ایک نئے تمدن کو فروغ دیا۔ اس تمدن کی بنیاد حریتِ فکر، تحقیق و تلاش اور فطرتِ طبیعی کے اندر چھپے ہوئے بھیدوں کے انکشاف اور ان کی مدد سے انفس و آفاق کی تسخیر پر رکھی گئی۔ جدید ذہنی رجحانات کی بدولت یورپ کی معاشی، سیاسی، تعلیمی، معاشرتی اور صنعتی زندگی میں حیرت انگیز تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ نئے نئے نظریات سامنے آئے جن میں بظاہر اختلاف تھا لیکن سب کا ذہنی سرچشمہ تقریباً ایک ہی تھا یعنی زندگی اور کائنات کے اہم مسائل کے بارے میں ان کا طرزِ فکر اور طریقِ عمل یکساں تھا۔ مگر یہ بنیادی سوال کہ دنیا کو اور انسان کو کس نے پیدا کیا۔ کیا یہ محض مادی ارتقا کا عمل ہے یا کوئی فوق طبیعی قوت ہے جس کی بدولت حیات و کائنات وجود میں آئی، چنداں قابلِ اعتنا نہیں سمجھا گیا بلکہ ساری توجہ عالم مظاہر کے حقایق کو دریافت کرنے اور ان کی تعبیر و تشریح کرنے میں صرف کی گئی۔ اس طرح جدید سائنس نے قوانینِ فطرت

کی دریافت اور قوائے فطرت کی تسخیر سے انسان کے ہاتھوں میں بڑی زبردست طاقت دے دی۔
اور مغربی قوموں نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا۔ ان کی تہذیبی زندگی سائنس اور صنعت کے رنگ میں رنگ گئی۔ ان کے نظامِ تعلیم کی تشکیل بھی اسی نہج پر ہوئی۔ اس تعلیم سے یہ تو ہوا کہ انسانی ذہن کی قوت اور اہمیت بڑھ گئی مگر اس میں ایک ایسی خامی رہ گئی جس کی بنا پر اس سے ناپسندیدہ نتائج نکل رہے ہیں۔ جدید تعلیم یافتہ اپنے اور اپنے معاشرے کے سارے معاملات کو خالص مادّی نقطۂ نظر سے دیکھنے لگتا ہے۔ اس لیے کہ وہ علم کے ایک اور مآخذ سے جس کی بنیاد وحی والہام ہے اور اس سرچشمے سے نکلنے والے اخلاقی اقدار سے یکسر محروم رہتا ہے۔ چنانچہ وہ عملی زندگی میں قدم رکھتے ہی اپنے سفلی جذبات کی تسکین میں مصروف ہوجاتا ہے جو قانون کی گرفت میں نہیں آتے بلکہ صرف اخلاقی اور روحانی ضبط سے قابو میں رکھے جاسکتے ہیں۔

ہمارے ملک کا جدید ذہن بھی اُسی نظامِ تعلیم کا پروردہ ہے جس کو انگریز اپنے ملک سے لائے تھے۔ اگرچہ ادھر چند سال سے یعنی آزادی کے بعد اس کے مقصد میں ملکی ضروریات اور اپنے حالات کے لحاظ سے جزوی ترمیمیں ہوئی ہیں، لیکن بنیادی طور پر اس کا رُخ وہی ہے جو آزادی سے پہلے تھا یعنی مختلف میدانوں میں مختلف ذہنی معیار کے لوگ پیدا کیے جائیں۔

اس نظامِ تعلیم کے اثر سے جو لوگ پیدا ہو رہے ہیں ان کے معیارِ قابلیت سے تو بے اطمینانی پائی ہی جاتی ہے لیکن اس کی ایک بڑی خرابی یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ اپنی عملی زندگی میں ان اقدار کو جن سے زندگی میں حُسن پیدا ہوتا ہے، برتنے میں خاصے ناکام نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے روسو کے ان الفاظ کی بڑی حد تک تصدیق کرنی پڑتی ہے جن میں اس نے اپنے عہد کے اس معاشرے کی خرابیاں بیان کی ہیں جس کو جدید سائنس اور آرٹ نے جنم دیا تھا۔ "سچی دوستی، حقیقی احترام اور کامل اعتماد لوگوں کے دلوں سے جاتا رہا ہے۔ حسد، بدگمانی، خوف، سرد مہری، رُکھائی، نفرت اور دھوکا شائستگی کے پُر فریب پردے میں کارفرما ہے۔ ساتھ ہی خلوص اور بے ریائی کا دعویٰ بھی ہے۔ یہ سب اس دور کی رہنمائی اور روشنی کی دین ہے۔" ہمارے اس طبقے میں جو جدید ذہن کی نمائندگی کرتا ہے مغربی نظامِ تعلیم کے اثر سے وہ ذہنی صلاحیت تو پیدا ہوتی جارہی ہے جسے علمی کہا جاسکتا ہے لیکن ان بیماریوں کے

علاج کی تدبیر کرنی ضروری ہے جو ہمارے اس جدید معاشرے میں سرایت کر رہی ہیں۔ اس کے علاج کے لیے مختلف لوگ اپنے اپنے طریقے سے سوچتے ہیں لیکن میرے نزدیک سب سے موثر طریقہ یہ ہے کہ جہاں ہم ذہن انسانی کو زیادہ سے زیادہ علم سے آراستہ کریں وہیں اس علم سے کام لینے کے لیے جس اعلیٰ کردار کی ضرورت ہے اس کی تشکیل پر بھی توجہ دیں۔ اس کی ہم اس نصاب تعلیم سے کچھ زیادہ توقع نہیں کر سکتے جو کالجوں اور یونیورسٹیوں میں رائج ہے، اس کے لیے مذہبی تعلیم درکار ہے مگر ملک کے سیکولر دستور کی رو سے سرکاری تعلیم گاہوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جا سکتی ہے کیونکہ اس سے دوسرے مسائل اُٹھ کھڑے ہوں گے۔

صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ پرائیویٹ تعلیمی ادارے اس کام کو سنبھالیں اس طرح ہم نہ صرف اپنے مذہبی ورثے کو زندہ رکھ سکتے ہیں بلکہ اس اہم ترین مقصد کو جو سارے صحیح العقل انسانوں کا مبارک مقصد ہے حاصل کر سکتے ہیں کہ تعلیم فرد کی زندگی کا رشتہ اس کے مقصد حیات سے جوڑ سکے اور ایک ایسے انسان کی تخلیق میں پورے شوق اور حوصلے سے حصّہ لے سکے جو اپنے بنی نوع کے لیے باعثِ رحمت ہو۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے مذہبی تعلیم کا یہ کام اپنے مقصد اور طریق کار دونوں اعتبار سے نظرِ ثانی کا محتاج ہے۔ آج مسلمانوں کے جو مذہبی تعلیمی ادارے خواہ وہ اسلامی علوم کے اعلیٰ مدارس ہوں یا وہ چھوٹے چھوٹے مکاتب پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے مقصد کے بارے میں یا تو ہمارا ذہن صاف نہیں یا ہم ان کا سارا مقصد روحانی نجات سمجھتے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس تعلیم کا مقصد خدا کی خوشنودی حاصل کرنا ہے اور خدا کی خوشنودی اس پر موقوف ہے کہ طلبہ کو عقائد اسلامی کی تعلیم دے دی جائے۔ اس تصوّر میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس کے اندر نجات کی درمیانی کڑی یعنی دنیا کو جو مزرعہ آخرت ہے کوئی مقام نہیں ملتا۔ عقائد کی تعلیم اپنی جگہ جو اہمیت رکھتی ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے مگر اس بات کا شعور بہت ضروری ہے کہ تیرہ تصورات جن پر نجات اخروی کا انحصار ہے اگر عملی زندگی سے مربوط نہ کیے جائیں اور دنیوی فلاح و بہبود کی راہ نہ دکھائیں تو مذہب کا کام پورا نہیں ہوتا۔ مقصد کے بارے میں اس کوتہ اندیشی کا سب سے زیادہ افسوسناک نتیجہ یہ ہے کہ

اعلیٰ اسلامی درسگاہوں کی تعلیم سے بہرہ ور ہونے والے بیشتر افراد ایک طرف تو عملی دنیوی زندگی سے کٹ جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ ذہنی اور اخلاقی وقار بھی نہیں حاصل کر پاتے جو مذہبی تعلیم کا نصب العین ہے۔ ان کے اندر یہ احساس عام طور پر پایا جاتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنی ذہنی استعداد اور اپنے دنیاوی وقار و اقتدار کے ذریعہ نہ صرف موجودہ مسلم معاشرے کی سرپرستی بلکہ خود ان کی معاشی کفالت کے ذمہ دار ہیں۔ اعلیٰ مذہبی مدارس کے تعلیم یافتہ حضرات کی یہ بے مائگی جس کی بڑی حد تک ذمہ داری ان مدارس کے نصاب تعلیم پر ہے بجائے خود ایک اہم مسئلہ ہے مگر اس سے بھی زیادہ اہم اور نازک مسئلہ ان نوجوانوں کا ہے جنھوں نے دینی مکاتب میں مذہب کی تھوڑی بہت تعلیم پائی ہے۔ انھوں نے مذہب کو جس طرح سیکھا ہے اس سے عملی زندگی میں زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ کیونکہ ان کی واقفیت مذہب سے چند اصول عقائد اور روزہ نماز کے مسائل تک محدود ہے اور مذہب اسلام کی ان اخلاقی تعلیمات سے محروم ہے جن کا تعلق ان کی روزمرہ کی زندگی سے ہے اور جو انھیں نئے زمانے کے تقاضوں سے نبٹنے میں مدد دے سکتے ہیں۔ اس لیے ان کا عقیدہ ممکن ہے کچھ دن محفوظ رہے لیکن جوں ہی وہ جدید تعلیم گاہوں میں قدم رکھتے ہیں اور انھیں براہ راست اس تعلیم اور ماحول سے واسطہ پڑتا ہے جس میں ہر قدم پر ہر بات کو تجربے اور مشاہدے سے جانچنے کا چلن ہے تو ان کے عقیدے جو بودے ہیں کیوں اور کیسے کے ایک ہی ہلے میں تارِ عنکبوت کی طرح ٹوٹ جاتے ہیں۔

مذہبی تعلیم کے مقصد کو متعین کرنے میں جس غلطی کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس کی بنا پر اس تعلیم کا طریقہ اور منہاج بھی غیر موثر، غیر دلچسپ اور غیر علمی ہو کر رہ گیا ہے۔ اس سے موجودہ ذہن کا یہ مطالبہ پورا نہیں ہوتا کہ خیالات کو مرتب اور منظم طریقے سے صاف اور سلیس زبان میں پیش کیا جائے۔

میں نے مقصد کا ذکر کرتے وقت اسلامی تعلیم کے اعلیٰ مدارج کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور ابتدائی تعلیم کو بھی جو مکاتب میں دی جاتی ہے۔ دونوں کے مقصد میں بنیادی فعال تبدیلی کی ضرورت ہے۔ میرے خیال میں یہ تبدیلی خود مذہب کے بارے میں اپنے ذہن کو صاف کر لینے

کے بعد ہی ممکن ہے۔ مذہب اسلام اپنی خالص شکل میں ایک ترقی پذیر مذہب ہے۔ وہ اپنے مقصد کے
لحاظ سے انسان کی دنیوی فلاح اور اخروی نجات دونوں کی ضمانت دیتا ہے۔ اس لیے اگر اس
کا ایسا تصور قائم کیا جائے جس سے ان دونوں میں سے کوئی ایک ہی مقصد حاصل ہو تو وہ
صحیح معنوں میں اسلامی تصور نہ ہوگا۔ جو نظام تعلیم صرف اخروی نجات کے مقصد کو پیش نظر رکھے
وہ میرے خیالِ ناقص میں مکمل اسلامی تعلیم نہیں ہے۔ اس موقع پر اس بات کو صاف کر دینا چاہتا
ہوں کہ صدی سے پہلے مسلمانوں کا نظام تعلیم یک رُخا یا ناقص نہیں کہا جا سکتا تھا۔ اُس
بت دونوں کی مسرتوں اور سعادتوں کا سامان تھا۔ زمانے سے نامناسبت اور ناموافقت
یال سے پیدا ہوئی ہے۔

دنیوی کامیابی حاصل کرنے کا وہ طریقہ جو سترھویں اور اٹھارہویں صدی تک کام
کمار نے چکا ہے۔ اب تو وہی انفس و آفاق کو تسخیر کر سکتا ہے جو دینیات کے ساتھ ساتھ
اس کے مقتیات اور طریق تحقیق سے بہرہ ور ہو۔ اس لیے فلسفہ و منطق کی وہ کتابیں
ے مدت میں رٹائی جاتی ہیں نہ صرف ہمارے لیے بیکارِ محض ہیں بلکہ اس کا بھی
نان ہے کہ ان سے نوجوانوں کا دماغ تحقیق و استدلال کی غلط راہوں پر پڑ جائے۔ ان سے
صرف اتنی مدد مل سکتی ہے کہ وہ چند قدیم کتابوں کا مطلب سمجھ سکیں جن کا تعلق تفسیر اور علم کلام سے
ہے لیکن آج کے ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے یہ کسی طرح کافی نہیں ہے۔ خود علم کلام اور تفسیر کی
وہ کتابیں جن پر یونانی فلسفے کا گہرا رنگ چڑھا ہے، اسلام کی حقیقی تعلیمات کو سمجھنے اور سمجھانے
کے لیے مفید نہیں ہو سکتیں۔ وہ یونانی سرمایہ ہماری دنیوی زندگی میں صرف اسی قدر اہمیت رکھتا
ہے کہ وہ ماضی کا تاریخی ورثہ ہے جس کا مطالعہ علمی دلچسپی کا موضوع تو بن سکتا ہے لیکن آج کے
دور میں اپنی معنوی افادیت کھو چکا ہے۔

اب نئے سرے سے ان اسلامی درسگاہوں کے مقصد کو جدید رجحانات، زمانے
کے تقاضوں اور ملی ضرورتوں کے پیش نظر متعین کرنے اور اس کے ماتحت نصابی تفصیلات
طے کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ نہ صرف ہماری دنیوی زندگی
کے مفید اور فعال رکن بن سکیں بلکہ وہ اپنے فکر و عمل کے اعتبار سے سنجیدہ محفلوں میں وزن و وقار

حاصل کر سکیں۔

ان اعلیٰ درسگاہوں سے زیادہ فوری توجہ کے مستحق وہ مکاتب ہیں جن کا خاص مقصد مسلمان بچوں کو اسلامی تعلیم سے آشنا کرنا ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر سے ان مدارس کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ ان مکاتب میں عام طور پر نچلے اور متوسط طبقات کے بچے تعلیم حاصل کرتے ہیں جن کی بڑی تعداد آگے چل کر سیکولر تعلیم گاہوں میں داخلہ لیتی ہے۔ ان بچوں کے والدین جس مقصد کے پیش نظر اپنے بچوں کو ان مکاتب میں بھیجتے ہیں وہ بڑی حد تک یہ ہوتا ہے کہ بچہ تین چار سال کے عرصے میں اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقف ہو جائے تاکہ آئندہ زندگی میں اسے اچھا مسلمان بننے میں مدد مل سکے۔ ان مکاتب کے نصاب تعلیم کو مرتب کرتے وقت اکثر یہ مقصد ذہنوں میں واضح نہیں ہوتا چنانچہ اسلامیات کا جو نصاب بنایا جاتا ہے وہ مجموعی طور پر عقائد تک محدود ہوتا ہے اور پھر عقائد کی تعلیم کے لیے جو ریڈریں عام طور پر پڑھائی جاتی ہیں ان کی زبان اور پیش کرنے کا طریقہ بڑا غیر دلچسپ اور غیر موثر ہوتا ہے۔ چونکہ عقائد کی تعلیم ہی پورے نصاب پر غالب رہتی ہے اس لیے سب سے اہم حصہ جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے یا تو سرے سے ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا بھی ہے تو برائے نام جس سے بچوں کے دماغ میں اسلام کی اخلاقی تعلیمات کا کوئی ایک پہلو بھی ابھر کر سامنے نہیں آتا جو ان کی روزمرّہ زندگی میں ہدایت کر سکے اور جس سے انھیں اندازہ ہو کہ وہ جو کچھ پڑھ رہے ہیں اس کی زندگی میں عملی افادیت بھی ہے۔ یہ افسوسناک صورت حال عرصے سے جاری ہے جس کا اندازہ ان مکاتب میں پڑھائی جانے والی کتابوں پر سرسری نگاہ ڈالنے سے ہو سکتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ کسی نے اس میدان میں کوئی کام ہی نہیں کیا ہے۔ افضل حسین صاحب نے جو ریڈریں مرتب کی ہیں وہ نہ صرف اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ مرتب کو مذہب کے عملی دنیوی پہلو کا پورا احساس ہے بلکہ وہ ریڈروں کی زبان اور پیش کرنے کا طریقہ بھی پوری طرح جانتے ہیں لیکن ظاہر ہے مسلمانوں کی تنظیموں کو اس خالص تعلیمی مسئلہ میں بھی اپنے اپنے جماعتی مصالح کا خیال رہتا ہے اس لیے پورے ملک میں یکساں نصاب تعلیم رائج نہیں ہو سکتا ہے۔ مگر اتنا ہو سکتا ہے اور ہونا چاہیے کہ وہ تمام تنظیمیں جو مذہبی تعلیم کے لیے کام کر رہی ہیں ایک

متحرک اور بامقصد تصور اپنائیں تاکہ یہ تعلیم نوجوانوں کے لیے سیرت کی تعمیر اور زندگی کی کشمکش میں سہارا بن سکے۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ ایسی ریڈریں تیار کرنے کا کام ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ یہ کام انفرادی کوشش سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی تیاری میں ایسے ماہرین تعلیم کی ایک جماعت کی خدمات درکار ہیں جو نہ صرف تعلیم کے جدید نظریات سے واقف ہوں بلکہ تعلیم کے کام کا عملی تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ ان علما، دین کو بھی اس کام میں شریک کرنا ضروری ہے جو مذہب کے افادی پہلو کا جامع تصور رکھتے ہوں۔ یونی ورسٹیوں کے شعبہاے اسلامیات بھی اس کام میں معاون ہو سکتے ہیں۔

نصاب کی تیاری میں قرآن پاک کو اساسی اہمیت حاصل ہونی چاہیے کیونکہ مذہب اسلام کی بنیاد ہی اس کتاب کی تعلیمات پر ہے۔ اس کتاب سے بچوں کو روشناس اور آگے چل کر اچھی طرح واقف کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ علاقائی زبانوں میں اس کا انتخاب ترجمے کے ساتھ شائع کیا جائے۔ ظاہر ہے یہ انتخاب اس اعتبار سے لڑکوں کے معیار فہم کو پیش نظر رکھ کر ہی ہوگا۔ پرائمری کے لیے انتخاب کا معیار اور اس کا حجم ایسا ہونا چاہیے جسے بچے نہ صرف سمجھ سکے بلکہ تین سال کے اندر ختم بھی کر سکے۔ اس کے برخلاف ثانوی کے لیے جو انتخاب تیار کیا جائے وہ پانچ سال میں منقسم ہو اس کے اندر بھی طالب علم کے معیار فہم کا لحاظ رکھا جائے۔

قرآن کریم کا انتخاب کرتے وقت بنیادی طور پر جیسا کہ میں نے اوپر کہا اسلام کا وسیع تصور پیش نظر رکھا جائے۔ اس سلسلے میں میری ناقص معلومات کے مطابق قرآن کے انتخابی لٹریچر میں ونوبا بھاوے کا انتخاب قابل ذکر ہے۔ ایا ریہ جی نے جیسا کہ لکھا ہے کہ یہ انتخاب ان کے برسوں کے غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے متن تو پکتھال کے ترجمے سے لیا ہے لیکن جو بات قابل داد ہے وہ ان کا بامعنی انتخابی نقطۂ نظر ہے جس کی مدد سے انھوں نے اسلام کے نہ صرف بنیادی عقائد کو پیش کیا ہے بلکہ اس کے اخلاقی پہلوؤں کو کامیاب طریقے سے نمایاں کیا ہے۔ ظاہر ہے اس انتخاب میں خود اچاریہ جی کے مزاج اور مشن کا بڑا دخل ہے جس کا مرکزی رجحان اقدار انسانی کو حیاتِ نو بخشنا اور انھیں اپنے فکر و عمل کے ذریعے ان کو عملی جامہ پہنانا ہے۔ ظاہر ہے مسلمان مولفین اپنی ضرورت اور مذاق کے مطابق انتخاب کریں گے۔

لیکن اس انتخاب کو پیشِ نظر رکھنے سے انھیں اپنے کام میں مدد مل سکتی ہے۔

دوسری چیز جس پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ سیرتِ نبوی ہے۔ سیرت کو ایسے دل نشیں پیرائے میں پیش کیا جائے کہ بچّے کے ذہن میں اخلاق کا وسیع تصوّر ابھر سکے۔ اس کو پڑھ کر وہ شجاعت، سخاوت، وسیع القلبی، راستبازی، ہمدردی، حوصلہ مندی، امید پروری اور رواداری جیسی صفات کا جیتا جاگتا نمونہ دیکھ سکے۔ احادیث نبوی کا انتخاب بھی اسی روشنی میں کیا جائے۔ اس کے علاوہ اسلامی تاریخ کے قرن اول کا ایسا جائزہ تیار کیا جائے جو اجتماعی اسلامی زندگی کی دل کش تصویر ہو۔ اس میں بھی پوری مورخانہ ذمہ داری کو ملحوظ رکھا جائے۔

مذہبی تعلیم کا یہ کام بڑا اہم اور نازک ہے۔ اس کو مذکورہ خطوط پر انجام دینے سے اس کی قوی امید ہے کہ عصر جدید نے جو چیلنج مذہب اور اہلِ مذہب کے سامنے پیش کیا ہے وہ اس سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں۔

سید رشید رضا کی تحریک المنار

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

"المنار" اصطلاحی طور پر کوئی تحریک نہ تھی کہ لوگ اس کے ممبر بنتے اور اس کے لیے عملی جد و جہد کرتے۔ رسالہ المنار اور تفسیر المنار کے قارئین کا ایک حلقہ پورے عالم عربی میں عموماً اور مصر میں خصوصاً بن گیا تھا جو سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے خیالات سے پوری طرح متاثر تھا۔ رشید رضا نے اس دقیع و موثر جریدے کے ذریعے سید جمال الدین اور شیخ محمد عبدہ کے خیالات و عقائد کو نہ صرف زندہ رکھا بلکہ ان کی وسیع پیمانے پر اشاعت کی اور ان کو اپنے دور کے دانشور طبقے تک پہنچا کر ان کے فکر کی اصلاح کا کام کیا۔ اس طرح فکری سطح پر المنار کے ذریعے جو اصلاحی کوششیں کی گئیں ان کو "تحریک المنار" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے چھ بنیادی مقاصد تھے۔

۱۔ اسلام کو صوفیانہ توہم پرستی سے نجات دلانا۔ تصوف کی بگڑی ہوئی شکل کو اور ان بدعتوں کو جو اس کے پردے میں رواج پاگئی ہیں، ختم کرنا۔

۲۔ عصر جدید کے تقاضوں کو اسلامی اصولوں کی روشنی میں سمجھنا اور پورا کرنا۔ اقامتِ دین کے ذریعے سچی اسلامی زندگی کو از سر نو زندہ کرنا۔ یہ مقصد یعنی اسلامی نظام قائم کرنا

سید جمال الدین افغانی کے بنیادی نظریات میں داخل تھا مگر شیخ محمد عبدہ نے اس کو اپنے پروگرام میں عملی حیثیت سے شامل نہیں کیا۔ اگرچہ نظری حیثیت سے وہ اس کے قائل تھے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بتائی کہ جو کچھ عملی طور پر ہمارے بس میں نہیں اس کو ہم خدا پر چھوڑتے ہیں مگر جو کچھ ممکن ہے اس کو عمل میں لانے کی پوری جدوجہد کرنا اپنا فرض تصور کرتے ہیں (اگرچہ رشید رضا نے بھی شیخ محمد عبدہ کے اس نظریے کو اپنا کر سیاسی جدوجہد سے کنارہ کشی اختیار کی، مگر شیخ محمد عبدہ کی وفات کے بعد وہ سیاست کی طرف پلٹے اور انھوں نے حسب مقدور اس میں حصہ لیا۔)

۳۔ جدید عصری مسائل پر غور و خوض کرنا اور ان کو پیش نظر رکھ کر اسلامی اصولوں کی تشریح و تعبیر کرنا۔

۴۔ دور جدید نے تعلیمی میدان میں جو ترقیاں کی ہیں ان کو سامنے رکھ کر اسلامی تعلیم و تربیت کا نظم قائم کرنا۔

۵۔ عیسائی، یہودی اور مستشرقین جو حملے نظریاتی حیثیت سے اسلام پر کرتے ہیں، ان کی مدافعت کرنا اور ان کے مضر اثرات سے مسلمانوں کو محفوظ رکھنا۔

۶۔ رشید رضا عرب قوم پرستی کے شدید مخالف تھے۔ انھوں نے یہ خیال بار بار ظاہر کیا ہے کہ مغربی استعمار نے اسلامی اتحاد کو ختم کرنے کے لیے عرب قوم پرستی کے جذبے کو ابھارا ہے تاکہ عالم اسلامی ٹکڑے ٹکڑے ہو کر رہ جائے۔ وہ اسلامی جذبات کو وطنی جذبات میں ڈھال کر مسلمانان عالم میں اتحاد کا بنیادی محرک ختم کر دینا چاہتا ہے۔

سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ اور رشید رضا کے اصولوں سے متاثر ہونے والوں میں علماء برائے نام تھے۔ ان کی قدامت پرستی اور خانقاہیت نے انھیں اس طرف آنے سے روکا۔ اس کے برعکس جدید تعلیم یافتہ طبقہ سید رشید رضا کے خیالات سے پوری طرح متاثر ہوا۔ ان متاثر ہونے والوں میں اعلیٰ قانون داں، حکومت کے اونچے عہدے دار اور تعلیم گاہوں کے معلم و متعلم شامل تھے۔

سید رشید رضا کے فکری میلانات کا جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی زندگی

پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تاکہ ان افکار کا منبع معلوم ہو سکے جو بعد میں تحریک المنار کے بنیادی اصول بنے۔ وہ شام کے ایک گاؤں "قلامون" میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ایک معزز سادات کے گھرانے سے تھا۔ ان کا خاندان علمیت اور اسلامیت میں ممتاز تھا اور ان کے یہاں علوم اسلامی کا ایک کتب خانہ بھی تھا۔ رشید رضا نے اپنا بچپن اسلامی ماحول میں گذارا۔ ان کے دل پر اپنے گاؤں کے موذن کی سحر آفریں آواز کے نقوش ثبت ہو گئے تھے جو صبح تڑکے خوش الحانی سے اذان دیتا تھا۔ انھوں نے اپنے گاؤں کی مسجد کے مدرسے سے اپنی تعلیم کا آغاز کیا۔ مدرسہ کی معمولی تعلیم کے بعد ان کے والد نے قرآن و حدیث کی اعلیٰ تعلیم کے لیے گھر پر ایک استاد مقرر کر دیا۔ پھر ۱۷ برس کی عمر میں انھیں مزید تعلیم کے لیے طرابلس بھیج دیا گیا۔ دور طالب علمی میں امام غزالی کی "احیاء العلوم" سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوئے۔ انھوں نے اس تاثر کا اظہار اپنی خود نوشت سوانح عمری میں کیا ہے لیکن اصل انقلاب ان کے ذہن و فکر میں "العروۃ الوثقیٰ" کے مطالعے سے پیدا ہوا۔ اس نے ان کے انداز فکر کو بالکل بدل دیا۔ اس پرچے نے ان کے سامنے جد و جہد کی ایک نئی راہ پیش کی، اور ان کے ذہنی افق کو فکر کی روشنی عطا کی۔ یہ رسالہ پیرس سے شیخ محمد عبدہ اور سید جمال الدین افغانی کی زیر ادارت نکلتا تھا۔ ایک شام ان کو دوستوں کی ایک محفل میں اس کا ایک مضمون پہلی بار سننے کا موقع ملا۔ اس کے جادو نے رشید رضا کو اپنی طرف کھینچا اور انھوں نے اس کا مطالعہ اس اہتمام سے کیا کہ "العروۃ الوثقیٰ" کے پرانے فائل بھی جمع کر کے پڑھ ڈالے۔ اس نے ان کے سامنے فکر و نظر کی ایک نئی راہ کھول دی۔ ان کے فکری عناصر کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ ۱۸۹۰ء سے قبل یعنی فارغ التحصیل ہونے سے پہلے ہی جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کے خیالات سے تاثر قبول کر چکے تھے۔

اس سے قبل ان کو ایک حد تک تصوف سے لگاؤ تھا اور مقامی طور پر عوام میں درس و تدریس کا کام کرتے تھے مگر "العروۃ الوثقیٰ" کے مطالعے نے ان کی زندگی کے دھارے

۱۔ مصر کی تحریک المنار تحریک: زمریم جمیلہ "دعوت" دہلی مئی ۱۹۶۹ء

کو پلٹ دیا اور ان کی زندگی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس میں جد و جہد تھی، تجدید و احیائے دین کا اعلیٰ نصب العین تھا اور مسلمانوں کی سیاسی و اجتماعی زندگی کو اسلامی رنگ میں ڈھالنے کی کوشش تھی۔ ۱۸۹۷ء میں تحصیل علم سے فراغت کے بعد وہ قسطنطنیہ چلے گئے اور سید جمال الدین افغانی کے ساتھ مل کر تحریک اتحاد اسلامی میں کام کرنے کا عزم کیا لیکن اسی سال افغانی کا انتقال ہو گیا جس کی وجہ سے سید رشید رضا کو ذہنی طور پر بڑا دھکا لگا مگر عزائم سے پُر نوجوان نے ہمّت نہیں ہاری اور قاہرہ پہنچ کر شیخ محمد عبدہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ۱۸۹۷ء سے ۱۹۰۵ء تک یعنی شیخ محمد عبدہ کی عمر کے آخری ایام تک وہ انھیں کے ساتھ رہے۔

جب رشید رضا مفتی محمد عبدہ کے پاس قاہرہ پہنچے یہ وہ زمانہ تھا کہ جب حکومت برطانیہ نے "العروۃ الوثقیٰ" کی اشاعت پر پابندی لگا دی تھی، رشید رضا نے العروۃ الوثقیٰ کے مشن کو جاری رکھنے کے لیے ایک ہفتہ وار اخبار جاری کیا جس کا نام "المنار" رکھا۔ یہ پرچہ دوسرے سال ماہنامہ میں منتقل ہو گیا۔ اس نے جمال الدین افغانی کے پیام احیاے اسلام کے سلسلے کو آگے بڑھایا۔

شیخ محمد عبدہ نے تعلیم اور زبان کی اصلاح کو اپنا مقصد بنایا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے سرسیّد کی طرح انگریزی حکومت کے ساتھ جو مصالحانہ انداز اختیار کیا تھا اس کو رشید رضا نے قبول نہیں کیا۔ انھوں نے مصطفیٰ کمال پاشا کی عربی زبان کے خلاف تحریک کو اور خلافت کے خاتمے کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا اور امّت مسلمہ کے لیے مضر قرار دیا۔ رشید رضا نے عبد الرزاق کے اس نظریے پر سخت تنقید کی کہ مصر کو ترکی کی طرح ایک لادینی ریاست قائم کرنی چاہیے۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء میں عالمی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی۔ شاید انھیں امید تھی کہ ابن سعود خلافت کو دوبارہ قائم کر دیں گے مگر یہ اُمید پوری نہیں ہوئی۔ انھوں نے فرانس کے خلاف شام کا کیس لیگ آف نیشنز League of Nations میں پیش کرنے کے لیے یورپ کا سفر کیا۔ ان اقدامات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شیخ محمد عبدہ کی طرح سیاست کا معاملہ تقدیر پر چھوڑنے کے قائل نہ تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ تحریک المنار کو عالم اسلامی میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس تحریک

نے مسلمانوں کے عقائد، تعلیم، اصلاح معاشرہ، اصلاح سیاست اور مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان مصالحت کا جو پیام پیش کیا، وہ اس دور کے لحاظ سے وقت کی آواز تھی۔ اس سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ یہی مسائل مسلمانوں کی زندگی میں شدید اور فوری اہمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ شمالی مغربی افریقہ، ممالک عربیہ، الجیریا، ہندوستان اور انڈونیشیا تک مسلمانوں نے رشید رضا کی تحریروں سے کسب فیض کیا اور اصلاح کی دعوت تیز تر کر دی۔[1]

ہندوستان میں علامہ شبلی تحریک المنار سے خاص طور پر متاثر ہوئے۔ انھیں کی کوشش سے رشید رضا ۱۹۱۲ء میں لکھنؤ تشریف لائے اور دارالعلوم ندوہ کا معائنہ کیا۔ انھوں نے ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس کی صدارت کی[2] اور دیوبند جا کر دارالعلوم دیوبند بھی دیکھا رشید رضا اور شبلی کے افکار بڑی حد تک مشترک ہیں۔ دونوں روشن خیال علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے رشید رضا کے ہندوستان آنے سے مسلمانوں کے اصلاحی رجحانات کو تقویت محسوس ہوئی۔

بعض اہل نظر نے رشید رضا کی تحریک پر قدامت پرستی کا الزام لگایا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ احیائے اسلام اور اصلاح کی تحریکیں اپنے مقاصد کے اعتبار سے بہت کچھ یکسانی رکھتی ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی، سید جمال الدین افغانی اور دوسری اسلامی تحریکوں کے بانی بھی اسلامی نظام زندگی کے اصول کو ایک دستور حکومت کے انداز میں نافذ کرنا چاہتے تھے۔ اجتہاد پر بھی سب نے زور دیا ہے۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی نے اس کو ایک بنیادی ضرورت قرار دیا۔[3] شیخ محمد عبدہ نے اجتہاد پر خاص توجہ دی۔[4] رشید رضا نے صاف صاف اعلان کیا کہ مسلمانوں کے زوال میں ان کے فکری جمود و تعطل اور اجتہاد کے دروازے کے بند ہو جانے کو بڑا دخل ہے۔ انھوں نے عصر جدید کے مسائل

۱۔ ماڈرن ٹرنڈس ان اسلام از پروفیسر گب، شکاگو ۱۹۵۰ء ص ۳۶

۲۔ حیات شبلی از علامہ سید سلیمان ندوی، دارالمصنفین، اعظم گڈھ ۱۹۴۳ء ص ۴۹۹ - ۵۰۵

۳۔ الشیخ محمد بن عبدالوہاب از احمد بن حجر بن محمد، مطبعۃ المدنی۔ قاہرہ۔ ص ۶۹

۴۔ الخلافۃ والامامۃ العظمیٰ از رشید رضا ص ۸۰

پر غور و خوض کرنے اور ان کو اجتہاد کے ذریعے حل کرنے کو وقت کی نہایت اہم ضرورت قرار دیا۔[1]

رشید رضا نے یہ دعوت دی کہ مسلمان قرآن و حدیث پر اپنی فکر کی بنیاد رکھیں۔ انھیں فقہ کی کتابوں اور علم الکلام کے مباحث کے ذریعے سے اسلام کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے ان کی رائے میں مسلمانوں کے زوال کا منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھوں نے براہ راست کتاب و سنت سے اسلام کو سمجھنے کے بجائے فقہ و کلام کی کتابوں پر اعتماد کیا اور اسلام کی روح سے محروم ہو گئے۔[2]

در اصل تحریک "المنار" پان اسلام ازم کی تحریک تھی۔ رشید رضا اسلامی خلافت کے قائل تھے اور اسلامی ملکوں کو ایک سلک میں منسلک کرنا چاہتے تھے۔ جب عربوں میں قومیت پرستی کی تحریک نے زور پکڑا تو مجبوراً ان کو میدان میں آ کر اس کا مقابلہ کرنا پڑا۔ ترکی اور مصر کی قومیت پرستی کو انھوں نے اسلام کے خلاف قرار دیا۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی رقمطراز ہیں کہ :

"نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے موقف کے دفاع میں رشید رضا اور ان کی جماعت رفتہ رفتہ قدامت پرستی اور ارتھاڈوکسی کی طرف جھکتی رہی۔"[3]

رشید رضا پر عرب قوم پرستی کی مخالفت کا الزام لگایا جاتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ قومیت پرستی کو تو اب اہل عرب بھی اچھا تصور نہیں کرتے۔ پھر رشید رضا نے اس کی مخالفت کی تو کوئی غیر معمولی بات ہے۔ قومیت کی مذمت میں مشہور مورخ ٹوائن بی (Arnold Toynbee) لکھتا ہے کہ :

" انسانیت کا مستقبل اس روحانی اخوت پر منحصر ہے جسے کوئی مذہب پیدا کر سکتا ہے۔ نوعِ انسانی کو آج اسی کی احتیاج ہے۔ کیمونزم کا دعویٰ ہے کہ وہ نوعِ انسانی کو متحد کر سکتا ہے۔ اسلام افریقہ میں اپنے آپ کو نوع انسانی میں اتحاد پیدا کرنے

۱۔ الخلافۃ والامامۃ العظمیٰ از رشید رضا ص ۸۰

۲۔ الوحی المحمدی، از رشید رضا مطبع المنار ص ۱۳۳ - ۱۳۴

۳۔ رسالہ جامعہ جلد ۴۵، شمارہ ۹ - جولائی ۱۹۶۱ء ص ۴۶۱

والی ایک قوت ثابت کر رہا ہے۔ عیسائیت بھی یہی رول ادا کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ اپنے اصولوں کو برت کر دکھائے۔ مگر نیشنلزم نوع انسانی کو متحد نہیں کرتا بلکہ اسے مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کرتا ہے چنانچہ اس کا کوئی مستقبل نہیں ہے وہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا کہ نوع انسانی کو تباہ کر دے اور اپنے آپ کو اس کے کھنڈرات میں دفن کر دے۔"[1]

جہاں تک رشید رضا کا تعلق ہے ان کے ہاں عرب قوم پرستی کی مخالفت کی ایک خاص وجہ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ان جذبات کو مغرب نے عربوں میں ابھار کر ان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ ان کے نزدیک لایصلح آخرھا الّا بما صلح اولھا (امت کی اصلاح جس چیز سے شروع میں ہوئی تھی اسی سے اس کی اصلاح آخر میں بھی ہو سکے گی) عربوں کو جس طرح آنحضرتؐ نے ایک حکم کے تحت جمع کیا تھا اسی طرح آج بھی عربوں کے اختلاف کو بقول سید رشید رضا "مشترک دین وعقائد، مشترک اخلاق اور مشترک زبان" کے ذریعے ہی دور کرنا ممکن ہے۔

میرے خیال میں محض عرب قومیت کی بنا پر رشید رضا پر فکری جمود کا الزام نہیں لگایا جا سکتا انھوں نے اجتہاد اور غور وفکر پر ہمیشہ زور دیا جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ رشید رضا نے ایک حد تک مفتی محمد عبدہ کی راہ کو چھوڑ کر سیاست میں حصّہ لیا۔ تحریک المنار کی ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ رشید رضا اور ان کی جماعت کے افکار وخیالات میں سلف کی سنت پر بہت زیادہ زور ملتا ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں نے جس طرح اسلام کو سمجھا تھا اور جیسے اس کے بتائے ہوئے اصول پر عمل کیا تھا رشید رضا کی آرزو تھی کہ وہی بات ایک بار پھر مسلمانوں میں پیدا ہو جائے۔ اسی لیے کبھی کبھی ان کی اور المنار گروپ کی اصلاحی تحریک کو "سلافیہ تحریک" بھی کہا جاتا ہے۔ ہم نے شروع میں لکھا ہے کہ رشید رضا نے اپنی طالب علمی کے زمانے میں الغزالی کی احیاء سے بہت زیادہ اثر قبول کیا تھا۔ ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد میں الغزالی کی جگہ ابن تیمیہ نے لے لی۔ اس لیے کہ وہ جس طرح کا اصلاحی کام

---

1. "Islamic Culture", Hyderabad, March 1961

کرنا چاہتے تھے اس کی سند اور تائید ابن تیمیہ ہی کے ہاں مل سکتی ہے![1]

واقعہ یہ ہے کہ رشید رضا نے ایک حد تک ابن تیمیہ کا اثر قبول کیا مگر جمال الدین افغانی کا اثر ان پر بہت زیادہ تھا جو مفتی عبدہ کی رفاقت کے زمانے میں کمزور ہو گیا تھا۔ ان کے بعد انھیں محسوس ہوا کہ سیاست کے معاملے میں جو روش مفتی محمد عبدہ نے اختیار کی تھی وہ موجودہ دَور کے لیے خطرناک ہے۔ مفتی صاحب نے انگریزوں سے مصالحت اور حکومت و سیاست سے علیحدگی کا رویہ اختیار کیا تھا یہ طریقہ سید جمال الدین کے نظریات سے ٹکراتا تھا۔ اس کا احساس رشید رضا کو اس وقت ہوا جبکہ ترکی و مصر میں قومیت پرستی ایک زبردست قوت کی شکل میں ابھری اور اس نے وہ صورتیں اختیار کیں جو ان کی نظر میں قابلِ اعتراض تھیں اسی وقت انھوں نے المنار میں اداریے لکھے اور قوم پرستی کو غیر اسلامی قرار دیا۔

سید رشید رضا نے اسلام کی ایک جدید اور روشن خیالی پر مبنی تعبیر پیش کی جو جدید مغربی ذہن رکھنے والے مسلمانوں کے لیے آب حیات کا کام کر گئی۔ ان کی مساعی سے جدید تعلیم کے مضر اثرات کے باوجود اسلام کی برتری اور عظمت جدید تعلیم یافتہ طبقے میں باقی رہی۔ انھوں نے دورِ جدید کی دوسری اسلامی شخصیتوں کی طرح یہ اعلان کیا کہ موجودہ دور کے مسائل کا حقیقی حل اسلام کے سوا کسی دوسرے نظام میں موجود نہیں۔

اس سلسلے میں انھوں نے ایک مرتب تجویز پیش کی جو" المنار" میں شائع ہوئی۔ اس تجویز اور اصلاح کے پروگرام میں یہ بتایا گیا کہ تمام مسلمانوں کو عثمانی خلافت کو تسلیم کر کے خلیفہ کی فرمانبرداری کرنی چاہیے۔ پھر یہ خلافت تمام مسلمانوں اور غیر مسلموں کو مساوی حقوق ادا کرے۔ نسلی اور قومی امتیازات کو ختم کیا جائے۔ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ایک ادارہ "الجامعۃ الاسلامیہ" کے نام سے قائم کیا جائے اور اس کے ذریعے سے مسلمانانِ عالم میں اتحاد کی روح پھونکی جائے۔ مشترک عقائد، مشترک اخلاق اور مشترک زبان کو رواج دیا جائے۔ ایسے نظام میں اسلامی ممالک کی شکل وہی ہو جائے گی جو ریاستہائے متحدہ امریکہ میں مختلف ریاستوں کی ہے۔ سارے اسلامی ممالک اسلامی وفاق کا جزو بن جائیں گے۔ ہر اسلامی ملک کا نائب خلیفہ

---

[1] گب "Modern Trends in Islam" ص ۳۴-۳۵ بحوالہ رشید رضا از ضیاء الحسن فاروقی "رسالہ جامعہ" جولائی ۱۹۶۱ء ص ۴۶۶

یا حکمراں ایک اسمبلی کے ذریعے حکومت کرے گا۔ وہ ملک میں اندرونی خود مختاری رکھے گا اور دشمنوں کے خلاف ساری ریاستیں متحد ہو کر موقع آنے پر مقابلہ کریں گی۔

مذکورہ بالا تجویز ظاہر ہے کہ کبھی عملی طور پر وجود میں نہ آسکی لیکن رشید رضا نے ایک اسلامی انجمن "جامعۃ الدعوۃ والارشاد" کے نام سے قائم کی جس کے اثرات مسلمانوں کے ذہن و فکر پر بہت اچھے پڑے۔ چونکہ رشید رضا کی جد و جہد کا مقصد خلافتِ عثمانیہ کی حمایت تھا لہٰذا ان کا ٹکراؤ قوم پرستوں سے ہوا۔ قوم پرستوں کو عثمانی ترکوں کے خلاف انگریزوں نے بھڑکایا تھا تاکہ عربوں اور ترکوں میں باہم جنگ ہو جائے اور ہوا بھی ایسا ہی۔

رشید رضا دیکھ رہے تھے کہ امت اسلامیہ روز بروز مغربی تہذیب کے غلط اثرات قبول کر رہی ہے اور امت میں دو گروہ پیدا ہو گئے ہیں ایک طرف علماء اور کٹر مذہبی لوگوں کی جماعت ہے جو اپنے تقلیدی و روایتی طریقوں سے ذرا بھی ہٹنا پسند نہیں کرتے۔ دوسری طرف تجدد پسندوں کا گروہ ہے جو اسلامی تعلیم کی بنیادوں کو تبدیل کرنا چاہتا ہے بعض ان میں دین سے بیزار ہیں بعض بے تعلق اور بعض اس کو بدل دینا چاہتے ہیں۔ رشید رضا ان دونوں گروہوں سے ناخوش تھے۔ وہ اپنے آپ کو اور اپنے ہم خیالوں کو "حزب الاعتدال" "اعتدال پسند گروہ" کہتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ ان کے متعین کردہ اصولوں کے مطابق اسلام کی تعبیر سے یہ ممکن ہو سکے کہ اسلام کا ایک ایسا معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظام زندگی قائم کیا جا سکے جو کہ تمام مسائل حیات کا واقعی حل ہو۔[1]

رشید رضا نے مسلمانوں کی ایک اور کمزوری پر ضرب کاری لگائی۔ انھوں نے صاف الفاظ میں کہا کہ اس دور میں لوگوں نے خصوصاً مذہبی پیشواؤں نے دین کی اقدار بدل ڈالی ہیں انھوں نے بہت سی ایسی چیزیں داخل کر دی ہیں جو پہلے اسلام میں نہ تھیں مسلمانوں کا یہ تصور کہ کافروں سے مقابلے کے موقع پر انہیں غیبی امداد حاصل ہوتی ہے اور کوئی پراسرار طاقت ہے جو ان کے پاس مادی وسائل نہ ہونے کے باوجود فتح و ظفر کو ان کے قدموں پر لا کر ڈال دیتی ہے محض خوش فہمی پر مبنی ہے۔ عوام کو اس تصور سے بڑا نقصان

۱۔ رسالہ المنار جلد ہشتم ص ۵۲، ۶۵، ۶۷

پہنچا ہے۔ انھوں نے امت کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اسلام ایک ایسا نظام حیات ہے جو روحانی و مادی دونوں طرح کی قوتوں کو یکساں ترقی کے مواقع عطا کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کامیابی بغیر انسانوں کی اپنی جد وجہد کے حاصل نہیں ہو سکتی۔

رشید رضا لکھتے ہیں کہ :

"مسلمانوں کی پستی کے ذمہ دار دو طبقے ہیں ایک مذہبی پیشواؤں کا دوسرا حکمرانوں کا طبقہ۔ حکمراں اپنے ذاتی دنیوی مفاد اور مصالح کی فکر میں محو رہتے ہیں انھوں نے کبھی سوچا ہی نہیں کہ ملک میں اسلام کے قوانین نافذ کیے جائیں۔ وہ اسلام کے طرز فکر سے بے خبر ہیں۔ حکمراں طبقے کے علاوہ مسلمانوں کے انحطاط کی ذمہ داری علماء و صوفیاء پر بھی ہے۔ علماء نے عوام میں حقیقی اسلامی روح پیدا کرنے اور انھیں رشتہ اتحاد میں منسلک کرنے کے بجائے فروعی اختلافی مسائل پر زور دیا اور اس طرح ان میں آپس میں پھوٹ ڈالی۔ انھوں نے کفر کے فتوے دینے، مناظرے کی کتابیں لکھنے میں اپنا بھی وقت ضائع کیا اور انھیں مسائل میں عوام کو بھی الجھائے رکھا۔ دوسری طرف صوفیائے کرام نے بھی مسلمانوں کو غلط راہ پر ڈالا اور طریقت کو شریعت سے دور کر دیا۔ اصل اسلام اور اس کی سادگی غائب ہو گئی اور بدعات کا سرمایہ عوام کے پاس رہ گیا۔"

رشید رضا اذکار کی صوفیانہ ریاضت کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔[1]

رشید رضا نے ایک تجویز پیش کی کہ ایک ایسی کتاب علماء کو مرتب کرنی چاہیے جس میں اسلام کے وہ تمام عقائد اور اصول اکٹھا کر دیے جائیں جو تمام مسلمان فرقوں کے نزدیک مُسلّم ہوں۔ اس کا طرز بیان ایسا آسان و دل نشین ہونا چاہیے کہ لوگ اس کو آسانی سے سمجھ سکیں۔ اس کتاب کا ترجمہ سب زبانوں میں کیا جائے۔[2]

رشید رضا نے ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا (جو دراصل دور جدید کا بہت اہم مسئلہ ہے) کہ

۱۔ تفسیر المنار ج دوم ص ۹۹

۲۔ اسلام اور تحریک تجدد ص ۲۷۱

زمانے اور تمدن کی تبدیلیوں نے بہت سے نئے سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل پیدا کر دیے ہیں لہٰذا ان کو حل کرنے کے لیے علماء اسلام کی ایک مجلس منعقد ہونی چاہیے جس میں چاروں مذاہب فقہ کے احکام پر نظر ڈال کر مناسب فیصلے کیے جائیں۔ اس طرح ایک ایسا مجموعۂ قوانین مرتب کیا جائے جو دورِ حاضر کی عملی ضرورتوں کو کتاب و سنت کی روشنی میں پورا کرتا ہو۔

رشید رضا کے رسالہ "المنار" کے اداریے ان کے پیغام کے ترجمان ہوتے تھے۔ اس میں امیر شکیب ارسلان اور فرید وجدی بھی مقالے لکھتے تھے۔ اس رسالے کا ایک اہم جز تفسیر "المنار" تھی۔ اس میں شیخ محمد عبدہ کی تفسیر اور ان کے فتاویٰ شائع ہوتے تھے تفسیر "المنار" اگرچہ محمد عبدہ نے شروع کی تھی مگر اس کی تکمیل رشید رضا نے کی۔ انھوں نے روایتی انداز کو چھوڑ کر اپنی تفسیر میں عملی زندگی کے مسائل اور زمانے کے حالات کو پیش نظر رکھا

تحریک "المنار" کی ٹریجڈی یہ ہے کہ اس سے قبل سید جمال الدین افغانی کی انقلاب آفریں شخصیت اور ان کی تحریک تجدد ہے اور اس کے بعد تحریک "الاخوان المسلمون" ہے ان دو تحریکوں کے درمیان سید رشید رضا کی اصلاحی کوششیں دب کر رہ گئیں ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ عصرِ حاضر کی اسلامی تاریخ میں ایک منفرد اور مخصوص حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے مطالعے کے بغیر تاریخ کے اس دور کو کما حقہٗ سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

بادۂ کہن

ہم کیا کریں؟

ڈاکٹر ذاکر حسین

ایک دوست لکھتے ہیں : "جب اوپر سے ایٹم بم پھٹ کر اور اندر سے باہمی نفرت کا جوالا مکھی بھڑک کر دنیا کو برباد کرنے پر تلا ہوا ہے آدمی کس امید پر تعمیری کام میں جان کھپائے؟ تھوڑے سے سر پھروں کی تعمیری قوت کس طرح ان ہولناک تخریبی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے؟ اس بنیادی سوال کا اطمینان بخش جواب مل جائے تو کچھ اور پوچھوں۔ ورنہ بے کار قیل و قال میں اپنا اور آپ کا وقت کیوں ضائع کروں؟"

یہ سوال آج بیشمار نیک دل اور مخلص لوگوں کو ستا رہا ہے۔ یہ جس کیفیت کا ترجمان ہے وہ کبھی مایوس کرتی ہے اور قوت عمل کو شل کر دیتی ہے، کبھی شکستہ دل انسان کو اپنی توانائی کا آخری تتمہ تک اپنے فرض کو پورا کرنے میں لگا دینے پر اُبھارتی ہے۔ کبھی انسان کو اپنے ماحول، خود اپنی بہیمیت، خود اپنی حماقت کے سامنے بے بس بتاتی ہے، کبھی اسے اس کائنات میں ایک فعال قوت بتا کر ماحول کو بدلنے، بہیمیت کو دبانے اور حماقت کی اصلاح کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ کبھی آدمی حالات کی تاریکی کو ایک دائمی رات سمجھنے لگتا ہے، کبھی یاد کرتا ہے کہ رات کے لیے میں نے ہی چراغ بنایا ہے تو ہر تاریکی میں روشنی پیدا کرنے، ہر شب کو سحر کرنے کا حوصلہ اس کے سینے میں

جاگ اٹھتا ہے۔ اور سچ یہ ہے کہ اس سوال کا اٹھنا ہی اس کے شرفِ انسانیت کی خبر دیتا ہے۔ مایوسی اور امید، خوف اور رجا کے بیچ سے ایمان کی ڈگر پر پڑ لینا انسانیت کی خصوصیت ہے — ایمان ان مطلق قدروں پر جن کی تصدیق اس کا ضمیر کرتا ہے یہی ان سب قدروں کو توڑتا بھی ہے لیکن کبھی ان سے پوری طرح دامن چھڑا بھی نہیں سکتا۔ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ مگر سچ کو افضل مانے بغیر بھی چارہ نہیں؛ یہ سخت سے سخت ظلم بھی کرتا ہے مگر عدل کی لگن سے بھی اس کا دل کبھی خالی نہیں ہوتا؛ یہ ہزار بدنمائیوں کا ذمہ دار بھی ہے۔ مگر حسن کی پذیرائی کے لیے بھی دل کا ایک گوشہ محفوظ رکھتا ہے۔ جس طرح یہ کیفیت ہر فرد پر کم و بیش گذرتی ہے اسی طرح جماعتوں پر بھی صادق آتی ہے۔ انسانی سماج میں بسا اوقات بڑا حصہ اچھائیوں کی جگہ برائیوں کا گرویدہ ہوجاتا ہے، عقل کی جگہ بے عقلی کا ساتھ دینے لگتا ہے۔ عدل کی جگہ ظلم پر اتر آتا ہے، سچ کو چھوڑ کر جھوٹ میں اپنا بھلا دیکھنے لگتا ہے؛ زیبائی کی جگہ بدنمائی پر آنکھیں سینکنے لگتا ہے۔ لیکن کوئی سماج جو انسانیت کے مرتبے سے ہمیشہ کے لیے بہیمیت کے پاتال میں نہ گرنے لگی ہو، کبھی بھی ایسے افراد سے خالی نہیں ہوتی جو بدی کی اس آندھی میں بھی نیکی کے چراغ کو اپنے دامن کی پناہ میں روشن رکھتے ہیں جو ان قدروں پر بستے ہیں جن کو زندگی میں پورا کرنا اور رچانا انسانیت کا امتیازی وصف ہے۔ یہ لوگ تھوڑے سے ہوتے ہیں۔ مگر جیسے روٹی میں نمک۔ ان کے بغیر ساری انسانی تاریخ ایک بے کیف داستان ہوجائے۔ ان کی کامیابی محدود ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زندگی کا کاروبار سب ہی اس لیے رہا ہے کہ ابھی ان کا کام نامکمل ہے۔ یہی لوگ اور ان ہی کی کوشش زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بناتی ہے۔ مایوسیوں میں، ابتلاؤں میں، حوادث کی آندھیوں میں، یہی لوگ زندگی کا دیا ہوتے ہیں۔ اس دیے کی لو کبھی اونچی ہوجاتی ہے، کبھی نیچی مگر بجھتی کبھی نہیں۔ یہ بجھ جائے تو انسانیت بہ حیثیت انسانیت ختم ہوجائے۔ آپ کے سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کو یہی اندیشہ ہے کہ انسانیت ختم ہوا چاہتی ہے۔ اخلاقی چراغ کے گل ہونے سے نہیں بلکہ ایٹم بم کے حادثے سے یا جنگ و جدل کی آگ میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے۔ لوگوں نے بار بار پہلے بھی سمجھا ہے کہ انسانیت اب ختم ہوئی مگر یہ اپنی اچھائیوں اور اپنی برائیوں کے ساتھ چلتی رہی ہے۔ نفرت کے طوفان پہلے بھی بہت آئے ہیں۔ تباہیاں اور بربادیاں بھی بہت ہوئی ہیں

مگر انسانوں نے ہی اپنی نفرت کی آگ بجھائی ہے اور جانور بنتے ہوئے ساتھیوں کو پھر سے آدمی بنایا ہے۔ بدی کا رواج نیکی کے ظہور کا موقع ہوتا ہے۔ نفرت کی آگ میں سے محبت کے پھول بھی کھلتے دیکھے گئے ہیں۔ مجھے تو یقین ہے کہ نفرت کی یہ آگ جو ہمارے ملک میں لگی ہوئی ہے اور ہمارے ملک ہی میں کیا، ساری دنیا میں اس کے شعلے بھڑک رہے ہیں، ایسی ہی آگ ثابت ہوگی اور انسانیت اس میں سے بھی کچھ جھلسی ہوئی مگر پھر بھی ایک صالح اور عدل والی سماج بنتے میں سرگرم باہر نکلے گی۔

رہا ایٹم بم کا خطرہ، تو یہ سچ ہے کہ آدمی کی صنعتی اور حکمی ترقی کا ساتھ اس کی اخلاقی اور تنظیمی ترقی نے نہیں دیا۔ اخلاق پیچھے رہ گیا ہے، علم اشیا آگے بڑھ گیا۔ اس علم کے ساتھ سماجی زندگی کا جو نقشہ چاہیے وہ ابھی نہیں جم سکا ہے، اور اس عدم مطابقت نے بہت خطرناک صورت اختیار کرلی ہے لیکن دیکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ ذہنِ انسانی اور اس سے زیادہ قلبِ انسانی اس صورتِ حال پر بے چین ہے۔ ایٹم بم کو ممکن بنانے والے حکیموں کے سینوں میں ضمیر کا کانٹا کھٹکنے لگا ہے۔ یہ دراصل ساری انسانیت کے ضمیر کی آواز ہے۔ یہ عدم مطابقت ضرور دور ہوکر رہے گی اور بہتر اخلاق کا انسان اپنے وسیع علم سے تخریب کی جگہ تعمیر کے ایسے کرشمے دکھا سکے گا کہ پچھلی انسانی تاریخ ماند پڑ جائے گی۔ آدمی کی نظر سے کوئی چیز بہت قریب ہو تو صاف نہیں دکھائی دیتی۔ یہی حال ہمارا ان ذہنی تغیرات کے متعلق ہے جو آج رونما ہو رہے ہیں زندگی کا ایک نیا ڈھنگ ڈالنے اور فرد اور جماعت کے تعلقات کو ہم آہنگ بنانے کی ایک نئی کوشش اس وقت دنیا میں شروع ہو چکی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ عرصہ نہ گزرے گا کہ یہ کرۂ ارض کی ساری زندگی کو یکسر بدل دے گی اور بہتر بنا سکے گی۔

لیکن یہ سب کچھ تب ہی ہوگا کہ انسان، آپ اور میں، اس کے لیے اپنی جان کھپائیں۔ انسانی معاملات میں موثر قوت خود انسان ہی کا خیال اور انسان ہی کا عمل ہے۔ الٰہی ارادے تک انسانی زندگی میں انسان ہی کی معرفت کارفرما ہوتے ہیں۔ تاریخ اسی کے عمل کی داستان ہے۔ معیشت اسی کی سعی کی کہانی۔ اس کے ارادے ہی اس کی زندگی میں تغیرات کا سرچشمہ ہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے اس میں ہمارے، آپ کے اور میرے ارادوں کا کچھ نہ کچھ دخل تو ہے، جو کچھ ہوگا اس میں بھی اس کا اثر ہوگا اس لیے اپنی ذمہ داری کو محسوس کرنا چاہیے نامساعد حالات کا بہانہ

لے کر کام سے بچنا اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنا خود اپنے ساتھ ناانصافی ہے اور انسانیت کے ساتھ بے وفائی۔ یہ انسانیت ختم نہیں ہو رہی ہے :

کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اور اگر بالفرض ختم ہونے ہی والی ہے تو بھی خاتمے تک جو تھوڑی سی مہلت ہے اسے صرف کرنے کا بہتر طریقہ کیا ہے ؟ ناک کی نوک پر ٹکٹکی جما کر بیٹھ رہنا ؛ کسی خانقاہ میں گوشہ نشیں ہو کر ختم ہونے والے انسان کا ایک کامل نمونہ بنانا، خاتمے کے غم کو غرقِ مے ناب کرنا، یا نفرت کو محبت میں، انتشار کو نظم میں، بدی کو نیکی میں بدلنے کی مردانہ وار کوشش کرتے ہوئے جان دینا :

آخر کار ہمیں است کہ در تن فسرد

کف خونے کہ بداں رونق دامے نہ دہی

نہیں ایٹم بم اور جنگ و جدل کے خطروں سے اس درجہ مایوس نہ ہو جیے۔ یہ انسانیت ابھی چلے گی اور اس کو اچھا بنانے کے لیے اچھوں کی کوشش پہلے سے زیادہ درکار ہوگی۔ اِن اچھوں میں شریک ہو جیے۔ ان کی کامیابی، ان کی تعداد پر کبھی منحصر نہ تھی، ان کے خلوص، ان کی اپنے کام سے شیفتگی، ان کے یقین، ان کے صبر، ان کی سعی سے اس کی پیمایش ہوتی ہے۔ ان کی گنتی نہیں ہو سکتی، ان کا وزن دیکھا جاتا ہے اور اگر میرا یہ یقین کہ انسانیت ختم نہیں ہو رہی ہے غلط ہو اور آپ کا گمان کہ خاتمہ آن پہنچا، خدانخواستہ درست ہو تب تو اور بھی اس مہلت کو جو ہے صحیح طور پر صرف کرنے کی ضرورت ہے۔ نیکوں نے اپنے کام کے لیے نتیجے کی شرط کبھی نہیں لگائی۔ انسان کا کام کوشش ہے۔ نتیجہ نہ کبھی اس کے ہاتھ میں تھا، نہ اب ہے۔ ہمت، محنت، محبت سے کام لیجیے اور نتیجوں کی طرف سے نظر ہٹا لیجیے۔ پہلے بھی اس طرح بگڑتے کام بنے ہیں اب بھی اس طرح بن سکتے ہیں — خدا حافظ۔

(ہفتہ وار "نئی روشنی" دلی۔ ۸ ستمبر ۱۹۴۸ء)

ہم کدھر جا رہے ہیں؟

سالکِ ہندی
خواجہ غلام السیدین

ایں راہ کہ می روی

پاکستان کی ایک خبر سے یہ معلوم کرکے خوشی ہوئی کہ وہاں حال ہی میں چار کلچرل جماعتیں قائم کی گئی ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ پاکستان کے کلچرل مراسم عرب، ایران، افغانستان اور ٹرکی کی اسلامی حکومتوں کے ساتھ مستحکم کیے جائیں۔ اس عجیب زمانے میں جب باوجود سفر اور تبادلۂ خیال کی ہر قسم کی سہولتوں کے مختلف ملکوں کے لوگ ایک دوسرے سے اس درجہ ناواقف یا ایک دوسرے کے متعلق تعصب میں گرفتار ہیں۔ ہر ایک ایسی تحریک خوش آئند ہے اور پھر دنیا بھر کے مسلمانوں میں ایک خاص بنیادی روحانی اور تہذیبی تعلق ہے جن کا اعتراف اور استحکام نہ صرف ان کے لیے بلکہ دنیا کے لیے مفید ہے۔ لیکن اس ضمن میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کو جنھوں نے یہ جماعتیں قائم کی ہیں، یہ خیال کیوں نہیں آیا کہ ہندوستان کے ساتھ کلچرل تعلقات کو خوش گوار بنانے کے لیے بھی ایک انجمن قائم کرنے کی فوری ضرورت ہے۔ ہندوستان جس کے ساتھ ان کا صدیوں کا ساجھا رہا ہے جس کی تہذیب و تمدن کے رگ و ریشے میں ان کا اثر پیوست

ہے اس طرح جس طرح اُن کی اپنی تہذیب کے ہر پہلو میں ہندوستان کا اثر موجود ہے جو باوجود وقتی تعصب کے تقاضوں کے مٹایا نہیں جاسکتا۔ کیا سیاست کی تلخیوں کو کم کرتے اور خوش گوار مستقبل کی بنیاد ڈالنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ دونوں ملکوں کے سربرآوردہ مفکر، ادیب، شاعر اور اہلِ قلم مل کر ان زخموں پر مرہم رکھیں اور اس اخلاقی غلاظت کو دھو کر صاف کریں جو سیاسی اور جھوٹے مذہبی جھگڑوں کی وجہ سے دونوں ملکوں کے سینے کو نگار اور ان کی شہرت کو داغ دار کیے ہوئے ہیں۔ کیا مسلمانوں کا تہذیبی لین دین صرف مسلمانوں کے ساتھ رہے گا؟ کیا اسلام کی تاریخ اور روایات میں اس تنگ نظری کی کوئی مثال یا دلیل موجود ہے؟ کیا خود ہندوستان کی تاریخ ہندوؤں اور مسلمانوں کے تہذیبی میل جول کا ایک روشن ثبوت نہیں ہے؟ سوال میں اٹھاؤں، جواب آپ دیں۔

زبان کی جنگ

آج کل قومی زبان کا مسئلہ ملک بھر میں ایک اختلافی مسئلہ بنا ہوا ہے اور اس کے سلسلے میں نئی نئی تجویزیں پیش کی جارہی ہیں۔ بیس سال کا عرصہ ہوا کانگریس نے یہ تجویز منظور کی تھی کہ ہندوستان کی قومی زبان ہندوستانی ہوگی جو ہندی اور اردو دونوں رسم خط میں لکھی جاسکے گی اور ہندوستانی کی مستند اور مسلمہ تعریف یہ کی تھی کہ یہ وہ زبان ہے جو شمالی ہندوستان کے ہندو اور مسلمان عام طور پر بولتے ہیں۔ گاندھی جی نے ملک کی آزادی اور ترقی اور اس کے بسنے والوں کے دل ملانے کے لیے بہت سے کام کیے۔ ان میں ایک بہت بڑا کام ہندوستانی کا پرچار تھا۔ ان کے دل میں اس چیز کی اس درجہ لگن تھی کہ انھوں نے اس کی وجہ سے ہندی پرچار سبھا سے اپنا رشتہ توڑا اور آخر دم تک اپنے قول و فعل سے ہندوستانی کی حمایت کرتے رہے یہاں تک کہ دہلی کا معاہدہ [illegible] انھوں نے اپنا برت کھولا۔ انھوں نے خاص کر کے ہندوستانی زبان اور دونوں [illegible] سکھایا۔ لیکن کیسے اچنبھے اور افسوس کی بات ہے کہ ان کے عمر بھر کے ساتھیوں اور ان کے [illegible] پیدا کرنے والے کانگریسی لیڈروں میں بھی بہت سے ایسے [illegible] ہو گئے جنھوں نے اُن کی آنکھیں بند ہونے سے پہلے ہی انصاف کے

تقاضوں اور اپنے لیڈر کے ایدیش کو بھلا کر ہندوستانی کو ختم کر کے اس کے بجائے سنسکرت زدہ ہندی کی مانگ پیش کی بلکہ جہاں کہیں ان کا بس چلا مثلاً یو، پی میں اسے رائج بھی کر دیا گویا کانگریس نے جو کچھ فیصلہ زبان کے متعلق کیا تھا وہ محض ایک سبز باغ تھا جس سے مسلمانوں کو پرچانا مقصود تھا۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اب تو پاکستان قائم ہو گیا ہے۔ اب ہندوستانی کی کیا ضرورت ہے؟ اب ہم کلچرل تنگ نظری کا ثبوت دے کر "رجوع بہ ماضی" کی تحریک چلائیں گے۔ اُردو زبان و ادب نے جو ملک کے ادب کو مالا مال کیا ہے اس کو یک قلم مسترد کر دیں گے اور ایک ایسی زبان رائج کریں گے، جس کا ایک ادنیٰ سا نمونہ آل انڈیا ریڈیو کی خبروں کی زبان ہے جس کا بحیثیت عام قومی زبان کے کوئی وجود ہی نہیں! دراصل ہندوستانی اور ہندی کا فرق یہی ہے کہ جو لوگ ہندی کو چلانا چاہتے ہیں وہ ہندوستان کی عام زبان سے وہ عناصر نکالنا چاہتے ہیں جو اس میں اُردو اور فارسی کی بدولت داخل ہوئے ہیں اور جن کی وجہ سے اس زبان میں ایک خاص لوچ، شیرینی اور وسعت پیدا ہو گئی ہے، وہ اوّل تو اس پرانی غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اُردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے (جو ایک ایسی غلط فہمی ہے کہ صرف تعصب کی کم نگاہی کی وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے) اور یہ بھول جاتے ہیں کہ کروڑوں ہندو، سکھ، عیسائی وغیرہ بھی اسی کو بولتے ہیں پھر ان کا دل اور دماغ ایسا تنگ ہے کہ چونکہ وہ اُردو کو مسلمانوں سے نسبت دیتے ہیں لہٰذا اس کے اثر سے زبان کو پاک کرنا وہ اپنا فرض سمجھتے ہیں۔ یہ رجعت پسندی، یہ تعصب، یہ رجوع بہ ماضی کی تحریک کسی قوم یا ملک کے لیے مبارک نہیں ہو سکتی۔ اس میں نقصان صرف مسلمانوں ہی کا نہیں ہے بلکہ اتنا ہی، بلکہ شاید زیادہ، دوسری جماعتوں کا ہے جو اکثریت میں ہیں۔ زیادہ اس لیے کہ اگر ایک ترقی پذیر اور جان دار تہذیب اور ادب کا ارتقا اس قسم کی مصنوعی اور خلافِ فطرت کوششوں سے رُک گیا تو اس ذہنی اور تہذیبی افلاس میں اکثریت کا حصہ زیادہ ہوگا۔ انیسؔ، حالیؔ، غالبؔ، اقبالؔ، چکبستؔ جیسے شاعروں، آزادؔ، نذیرؔ احمد، سرسید، پریم چند، سرشارؔ جیسے ادیبوں کے شاہکاروں سے اور ان کے متحرک اثرات سے اپنے ادب کو محروم کر لینا دانش مندی کا نہیں، ذہنی دیوالیہ پن کا ثبوت ہے۔ بے شک ملک کی قومی زبان میں ہندی زبان کے عنصر کو کافی اہمیت حاصل ہوگی اور اگر ملک میں بڑی تعداد

ایسے لوگوں کی ہوگی جن کو ہندی کا زیادہ پاس ہے تو اس کے بہت سے لفظ اور محاورے جن میں کھپت کی صلاحیت ہوگی، ملک کی عام بول چال میں داخل ہوجائیں گے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فرقہ وارانہ مخالفت اور تعصب اور علیحدگی کی زبان سے تو برائی کی جائے لیکن عملاً وہی باتیں کی جائیں جن کی وجہ سے دوسروں کو بُرا کہتے ہیں اور تقسیم ہند سے فائدہ اُٹھا کر اس بات کا مطالبہ کیا جائے کہ ایک زندہ زبان کو پس پشت ڈال کر سنسکرت زدہ ہندی کو ملک کی راشٹر بھاشا بنا یا جائے۔ جب اُردو والے زبان کو سہل اور سلیس بنانے اور ہندوستانی کے آدرش کے قریب لانے کے لیے تیار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہندی والے محض اپنی مذہبی اکثریت کے بل پر اُلٹی گنگا بہائیں اور بجائے ہندی کو ہندوستانی کے قریب لانے کے اسے سنسکرت کی طرف لے جائیں جو کسی طرح بھی ہندوستان کی عام زبان نہیں بن سکتی۔ ایسی کوشش صرف ملک کے عام مفاد کے خلاف ہی نہیں بلکہ خود ہندی زبان کے ساتھ ظلم اور اس کی آئندہ ترقی کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ تعصب کی آنکھ حقیقت کو دیکھنے سے انکار کرسکتی ہے، اس کو بدل نہیں سکتی۔

وطن پرستی یا خدا پرستی

انسان کی زندگی میں سب سے اہم مسئلہ قدروں کا ہے یعنی وہ کس چیز کو زیادہ اور کس چیز کو کم اہمیت دیتا ہے۔ جب تک کسی فرد یا جماعت کا تصور اقدار صحیح نہ ہو اور وہ مختلف خیالوں اصولوں، آدرشوں، وفاداریوں کو ان کی ٹھیک ٹھیک جگہ نہ رکھے۔ اس وقت تک وہ اخلاقی نقطۂ نظر سے تعریف کے قابل نہیں ہوسکتی۔ یہ چیز بالکل صاف ہے۔ مثالوں کی خاص ضرورت نہیں؛ آپ آئے دن دیکھتے ہیں کہ شریف آدمی جان کی خاطر مال، اور آن کی خاطر جان قربان کر دینے کو تیار رہتے ہیں اور آپ کو ایسے لوگوں سے بھی سابقہ پڑا ہوگا جن کے دل میں مال کی محبت، دوسروں کی جان اور اپنی عزت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے ہمیں قدم قدم پر یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس چیز کو مقدم سمجھیں اور کسے مؤخر۔

میں اس قسم کے ایک بنیادی سوال کی طرف آپ کو توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ ہندوستان کے

ایک بہت معزز سیاسی لیڈر نے جو اہل علم میں شمار ہوتے ہیں اور آج کل ایک نہایت ممتاز عہدے پر مامور ہیں، کچھ عرصہ ہوا ایک مضمون لکھا تھا جس میں ہندوستان کے مستقبل سے بحث کی تھی اور خاص طور پر اس بارے میں اظہارِ خیال کیا تھا کہ ہندوستانیوں کے لیے سب سے زیادہ مقدم وطن کی محبت ہے یا مذہب (اور خدا) کی۔ ان کے مضمون میں سے چند اقتباسات آپ کے غور و فکر کے لیے پیش کرتا ہوں۔

"انسان کی زندگی میں دو غالب عناصر ہیں۔ وطن کی محبت اور مذہب کی محبت ممکن ہے یہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہوں۔ ممکن ہے نہ ہوں، ہم ایک ایسی ریاست بنانا چاہتے ہیں جس کی بنیاد مذہبی عقائد پر نہیں بلکہ وطن کی محبت پر ہوگی ....
اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب آزمائش کا وقت آئے اس وقت ہر شہری کا فرض ہے وہ مذہب کو پس پشت ڈال کر وطن کی محبت کو اپنا چراغ راہ بنائے۔ ہم اس کو جغرافی وطن پرستی کہہ سکتے ہیں .... اگر کوئی مذہب یہ سکھاتا ہے کہ اس کے احکام وطن کے مطالبات پر مقدم ہیں تو ان دونوں تصوروں میں تصادم ہوگا اور اس سے بہت سی مشکلات پیدا ہوں گی۔ .... (اس لیے) وطن کی محبت کو سب سے مقدم سمجھنا چاہیے اور اگر موقع آپڑے تو مذہب کی محبت بلکہ خدا کی محبت بھی اس کے مقابلے میں نہیں آسکتی۔"

مجھے ذاتی طور پر اس میزانِ قدر سے سخت اختلاف ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ جب ہمارے ممتاز ترین اہل فکر اس قسم کی غلط فہمیوں میں پھنس جائیں تو خطرے کی گھنٹی بجانی ضروری ہے یہ صحیح ہے کہ ہمیں ابھی آزادی ملی ہے اور ہمیں ایک غیر مذہبی ریاست کی تشکیل کرنی ہے اور اس کی وجہ سے دیش بھگتی کے جذبے کو خاص اہمیت دینی ہو لیکن کیا اس بنا پر یہ جائز ہوگا کہ ہم اس راستے پر چلیں جس نے مغربی ممالک کو گذشتہ تیس سال میں دو خوفناک جنگوں کی آگ میں جھونک دیا اور حق و باطل خوب و ناخوب کی تمیز کو بالکل مٹا دیا۔ اگر وطن کی محبت مذہب کی محبت پر مقدم ہے بلکہ خدا کی محبت بھی اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی تو خدارا بتائیے کہ دنیا میں اخلاقی قدروں کا نظام کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ وطن سے محبت کرنا ایک اچھی اور ضروری چیز ہے

لیکن اندھی محبت عقل اور ایمان دونوں کے خلاف ہے۔ جب محبت کی آنکھیں کھلی ہوتی ہیں اور خیر و شر کا احساس زندہ ہوتا ہے تو وہ محبوب کی خوبیوں اور خرابیوں دونوں پر نظر رکھتی ہے۔ ایک کی قدر کرتی ہے دوسری پر تنقید کرتی ہے۔ اس کا نعرہ یہ نہیں ہوتا "میرا ملک خواہ حق پر ہو یا باطل پر" بلکہ اس کی آرزو اور اس کا آدرش یہ ہوتا ہے کہ میں ہر حال میں حق کا ساتھ دوں اور اس بات کی پوری کوشش کروں کہ میرا ملک حق کے راستے پر چلے اور اگر اس راستے سے اس کے قدم ڈگمگائیں تو میں اپنی جان تک کی بازی لگا کر اسے سچائی اور دھرم کے راستے سے ہٹنے نہ دوں۔ دنیا میں جتنے بڑے بڑے فوجی سورما اور ہیرو گذرے ہیں ان کی شہرت محض اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے اپنے ملک کی خاطر نہ اپنی جان کی پروا کی نہ دوسروں کی لیکن وہ نام جو دنیا کی تاریخ میں ستاروں کی طرح چمکتے ہیں اور جن کی محبت کے چراغ شریف انسانوں کے دل میں ہمیشہ روشن رہیں گے۔ سقراط، حسین، لنکن، گاندھی ان کا کارنامہ یہ ہے کہ حق اور باطل کی اس جنگ میں جو نئے نئے روپ میں ہمیشہ ہوتی رہی ہے۔ انھوں نے اپنے قبیلے یا جماعت یا قوم یا وطن کو بت بنا کر نہیں پوجا بلکہ بے خوف ہو کر سچی بات کہی، سچ کی طرفداری کی، سچ کی خاطر جان دی اور اسی طرح نہ صرف اپنا بلکہ اپنے وطن کا مقام بھی بلند کر دیا۔ خدا کی محبت کا مطلب ہے ان اصولوں اور مقصدوں کی محبت جو آدمی کو صحیح معنوں میں انسان بناتے ہیں اور جن کی بنیاد پر ایک شریف، پائدار اور صالح زندگی کی عمارت کھڑی ہو سکتی ہے۔ اگر آپ اس عجیب و غریب اصول پر اصرار کریں گے کہ مذہب اور خدا کی محبت کو پس پشت ڈال کر وطن کی محبت کو اپنا معیارِ خیر و شر بنا دو تو نہ صرف اخلاقی زندگی کی بنیادیں متزلزل ہو جائیں گی بلکہ وہ سیاسی قوت جو آپ اس غلط طریقے پر حاصل کرنا چاہتے ہیں اس ریت کی بنیاد پر قائم نہ ہو سکے گی۔ ہٹلر اور مسولینی نے بھی تو وطن اور نسل کی محبت کو مقدم رکھ کر ایک ایسی زبردست طاقت کی بنیاد ڈالی تھی جو ظاہر بیں نگاہوں کو اٹل معلوم ہوتی تھی لیکن قوانینِ قدرت کے مقابلے میں اس کی حقیقت ریت کے ایک کمزور گھروندے سے زیادہ ثابت نہیں ہوئی۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ اس انداز فکر کو اس سرزمین میں تازہ کریں جس نے ہمیشہ اخلاقی قدروں کو طاقت پر ترجیح دی اور

پھر اس قسم کا پرچار ایک ایسے زمانے میں جب قوموں اور ملکوں کی کوئی انفرادی حیثیت ہی نہیں رہی اور دنیا کے سارے ملکوں کی قسمت ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہوگئی ہے کہ یا تو سب تریں گے یا سب ڈوب جائیں گے! اگر اس وقت ہر ملک وطن کی محبت کو انسانیت کی محبت پر، طاقت پرستی کو امن دوستی پر، اپنی جغرافی وطن پرستی کو بین الاقوامی اتحاد اور اختیار پر ترجیح دیتا رہے گا تو میں بشارت دیتا ہوں اس ساعتِ قریب کی جب تمام ملکوں اور قوموں کو اس حماقت کا خمیازہ ایک ایسی آگ میں سے گذر کر دینا ہوگا جس کا لوگ خفیف سا بھی اندازہ نہیں لگا سکتے۔ خدا کا قانون ہندوستان اور پاکستان، جرمنی اور انگلستان، روس اور امریکہ سب کے لیے ایک ہے۔ اس قانون کی گرفت سے ڈرو۔ کیونکہ وہ گرفت بہت کڑی ہوتی ہے۔

(ہفتہ وار "نئی روشنی" دلی۔ ۱۶ر اگست ۱۹۴۸ء)

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

صحبتے با اہلِ دل : ملفوظات حضرت شاہ محمد یعقوب صاحب مجدّدی

مرتبہ : مولانا سید ابو الحسن علی ندوی

ناشر : کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ

صفحات : ۳۹۶۔ (فہرست ۱۔۱۰ ؛ پیش لفظ از مولانا محمد منظور نعمانی ۱۱۔۱۶ ؛ تعارف از مرتب ۱۷۔ ۶۲ ؛ ملفوظات ۶۳۔ ۳۸۸ ؛ صاحبِ ملفوظات کا وصال ۳۸۹۔ ۳۹۶)

قیمت مجلد : پانچ روپے پچاس پیسے

تاریخ اشاعت : جولائی سنہ ۱۹۷۰ء

مذہبی رہنماؤں اور حکیموں کے اقوال کو لوگ ایک زمانے سے قلم بند کرتے آئے ہیں۔ یہ طریقہ کسی خاص ملک کی جاگیر ہے اور نہ کسی مخصوص قوم کی میراث۔ مہاتما بدھ کے اقوال بھی قلم بند کیے گئے ہیں اور افلاطون کے مکالمات بھی۔ لیکن یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ مسلمانوں نے اور خاص طور سے ہندوستانی مسلمانوں نے صوفیائے کرام کے ملفوظات کی حفاظت اور اشاعت

کا جس قدر اہتمام کیا ہے اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے کے تھوڑے ہی دن بعد سے اس روایت کی بنیاد پڑ گئی تھی اور اس طرح اسلامی لٹریچر کے ذخیرے میں ایک قیمتی اضافہ ہوا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ملفوظات کے ایسے مجموعے بھی موجود ہیں جن میں سے بعض کی تاریخی حیثیت مشتبہ ہے اور بعض صریحاً جعلی ہیں۔

ملفوظاتی ادب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں (بقول مرتب) "جو زندگی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے وہ قدرتی طور پر علمی تصنیفات میں نہیں ملتی، پھر زندگی کے مختلف حالات و مسائل میں مختلف المزاج لوگوں کو ان سے جو رہنمائی حاصل ہوتی ہے اس کی توقع بھی رسمی طریقے سے لکھی ہوئی کتابوں سے نہیں کی جاسکتی۔ سادگی و بے تکلفی، شفقت و رعایت، نبّاضی اور مزاج شناسی، عمومی بیماریوں و کمزوریوں سے گہری واقفیت اور ان کا صحیح علاج ہمیشہ سے بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کا شیوہ رہا ہے اور اس کا بہترین نمونہ ان کے ملفوظات و مجالس میں ملتا ہے۔" (ص ۵۷)

زیرِ نظر مجموعہ بھی "ملفوظاتی ادب" کے ذخیرے میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ صاحبِ ملفوظات (۱۸۸۶ - ۱۹۷۰ء) کا تعلق ظاہر ہے اس نسل سے تھا جو بہ قول بعض حضرات کے 'جدید ذہن کے لوگوں کے لیے کوئی کشش نہیں رکھتی ہے لیکن اگر کوئی شخص جدید ذہن کے ساتھ ساتھ قلبِ سلیم کی دولت سے بھی مالا مال ہے تو وہ اس مجموعے کے مطالعے کے بعد شہادت دے گا کہ شاہ صاحب نے دینیات والہیات کے نازک مسائل کو بہت ہی دل نشیں انداز میں پیش کیا ہے۔ مرتب نے کتاب کا تعارف سرورق پر حسبِ ذیل الفاظ میں کرایا ہے اور حق یہ ہے کہ اس میں انھوں نے ذرا بھی مبالغے سے کام نہیں لیا ہے:

> "صحبتے با اہلِ دل، ملفوظات حضرت شاہ محمد یعقوب صاحب مجددیؒ یعنی حضرت شاہ محمد یعقوب صاحبؒ مجددی بھوپالی کے وہ مجلسی ارشادات و ملفوظات جن میں عصر حاضر کے ذوق اور مزاج کے مطابق زندگیوں کی اصلاح کا پیغام، ایمان و یقین و کیفیت احسان پیدا کرنے کا وافر سامان اور حکایات و تمثیلات کے پیرائے میں تصوف اسلامی کا عطر اور سلوک و معرفت کا لبّ لباب آگیا ہے۔"

علم وفن کے میدان میں دنیا نے خواہ کتنی بھی ترقی کی ہو لیکن ملفوظات کو مرتب کرنے کا جو طریقہ روزِ اول میں تھا لگ بھگ وہی آج بھی ہے کہ مرشد اپنی مجلسوں میں جو کچھ بیان کرتا ہے اُسے کوئی اہلِ قلم مسترشد لفظ بہ لفظ نقل کر لیتا ہے۔ زیرِ تبصرہ مجموعہ ۱۵ر مارچ ۶۷ء اور ۵ر اپریل ۷۰ء کے درمیان منعقدہ ان ۲۸ مجلسوں کے ملفوظات پر مشتمل ہے جن میں مرتب کو شرکت کرنے کا موقع ملا ہے۔ کتاب کے شروع میں مرتب نے تقریباً ۵۰ صفحات کا ایک "تعارف" لکھا ہے جس میں صاحبِ ملفوظات کے خاندانی حالات کے ساتھ ساتھ مختصر طور سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کی تاریخ اور خصوصاً اس دور کی تاریخ آگئی ہے جب مغل سلطنت کے زوال کے بعد ہندوستان کی مختلف مسلم ریاستوں میں اس سلسلے کی خانقاہیں قائم ہو گئی تھیں اور وہاں سے سلسلہ نقشبندیہ کے لوگ اپنے مسلک اور نقطۂ نظر کے مطابق رشد و ہدایت کی شمع روشن کیے ہوئے تھے۔

آخری باب میں صاحبِ ملفوظات کی وفات اور تجہیز و تکفین کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا گیا ہے جس میں سرسری طور سے اس بات کا بھی ذکر کیا گیا ہے کہ "بڑی صاحبزادی صاحبہ ناگپور میں تھیں، ان کو ٹیلیفون سے اطلاع دی گئی وہ اسی وقت بھوپال کے لیے روانہ ہو گئیں ان کے انتظار کی وجہ سے تدفین میں تاخیر کی گئی" اور اس طرح اگرچہ حضرت کا وصال ۲۰ر مئی ۱۹۷۰ء کو سہ پہر میں ہوا تھا لیکن تدفین دوسرے دن ۲۴ گھنٹے بعد ۴ بجے شام کو عمل میں آئی۔ بظاہر یہ کوئی قابلِ ذکر بات نہیں ہے لیکن ان لوگوں کے لیے اس میں بھی عبرت و موعظت کا سامان ہے جنھیں تدفین میں "تعجیل" کا حکم صرف اس وقت شدت کے ساتھ یاد آتا ہے جب بات اپنے گھر کی نہیں ہوتی!

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتاب ملفوظاتی ادب میں ایک قیمتی اضافہ ہے لیکن افسوس ہے کہ طباعت اور کتابت پر پوری توجہ نہیں دی گئی ہے اس طرح اپنے باطنی حسن کے باوجود کتاب بہت حد تک [illegible] سے محروم ہے۔

۳

مولانا ابوالحسن علی ندوی کی کتاب "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش"

پر ایک تفصیلی تبصرہ گذشتہ اشاعت میں شائع ہوچکا ہے۔ نیز اس کے انگریزی اڈیشن کا تعارف بھی اسی ادارے سے نکلنے والے انگریزی سہ ماہی "Islam and the Modern Age" کے اگست سنہ ۱۹۷۰ء کے شمارے میں کرایا جا چکا ہے۔ اسی اُردو کتاب کا دوسرا اڈیشن اچھے خاصے اضافوں کے ساتھ مجلس تحقیقات و نشریاتِ اسلام، دارالعلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ کی طرف سے ستمبر سنہ ۱۹۷۰ء میں شائع ہوا ہے جس کی قیمت (مجلد مع گرد پوش) چھ روپے ہے۔ اُردو اور انگریزی کے علاوہ عربی زبان میں کویت سے اس کتاب کے اب تک تین اڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

اگرچہ مصنف نے اس اڈیشن میں خاصے اہم اور کثیر التعداد اضافے کیے ہیں لیکن پہلے اڈیشن کی طرح اس بار بھی کتاب کا وہ حصہ بہت ہی سرسری انداز میں ہے جس کا تعلق ہندوستانی مسلمانوں سے ہے۔ اس حصے کو پڑھنے کے بعد ذہن پر یہ تاثر ہوتا ہے کہ مصنف یا تو ان مسائل کو چھیڑتے ہوئے گھبراتے ہیں جن سے اس زمانے کا ہندوستانی دوچار ہے اور یا پھر ان کے نزدیک شاید اس قسم کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔

اس اڈیشن میں جماعت اسلامی پاکستان پر بھی ایک مختصر سا نوٹ ہے لیکن اس کی حیثیت بھی سرسری تبصرہ سے زیادہ نہیں ہے۔ جہاں تک دوسرے اسلامی ملکوں کا تعلق ہے ان کا مصنف نے براہ راست مشاہدہ اور ان کے مسائل کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اس پر بلا جھجک اظہارِ خیال کر سکے ہیں اس لیے وہ موثر بھی ہے اور قارئین کو دعوتِ فکر بھی دیتا ہے۔

HDC-1234U
cinkara
cinkara
سنکارا
خاندان بھر کے لیے
تیزی کے ساتھ
توانائی بخشنے والا
جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں سے بھرپور مرکب
ہمدرد

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

مولوی محمّد حفیظ الدّین

جامعہ نگر ـ نئی دِلّی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی - اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳ اپریل سنہ ۱۹۷۱ء شمارہ ۲

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ:

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر، نئی دلی ۲۵

ٹیلیفون --- ۶۳۲۲۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

مطبوعہ: جمال پرنٹنگ پریس دہلی ٹائیٹل: آئی. ایم. ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" نئی دِلّی ۲۵

۱۔ مقامِ اشاعت	جامعہ نگر۔ نئی دِلّی۔ ۲۵
۲۔ وقفۂ اشاعت	سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر (طابع)	محمّد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی۔ ۲۵
۴۔ نام پبلشر (ناشر)	محمّد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی۔ ۲۵
۵۔ نام ایڈیٹر	ڈاکٹر سید عابد حسین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلّی۔ ۲۵
۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ	اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی۔ جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

میں محمّد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمّد حفیظ الدین

۳۱ر مارچ ۱۹۷۱ء

مذہبی تعلیم عصرِ جدید میں

[دراصل یہ مضمون ایک مقالے کی شکل میں پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ
کے ایک سیمینار میں ۱۸ رجنوری ۱۹۷۱ء کو پڑھا گیا تھا]

بیسویں صدی کے وسط تک تقریباً ساری دنیا میں مذہبی تعلیم کا دائرہ یہیں تک محدود تھا کہ ہر مذہب کے لوگ جو مذہبی تعلیم کا ذوق رکھتے ہیں خود اپنے اصول وعقائد اور رسوم و عبادات سے واقفیت حاصل کرلیں۔ مگر پچھلے دنوں ریاستہائے متحدہ امریکہ اور کچھ اور مغربی ملکوں میں یہ رجحان پیدا ہوا ہے اور برابر بڑھتا جا رہا ہے کہ اعلیٰ تعلیم کی سطح پر دینیات کا ہر طالب علم اپنے مذہب کے وسیع اور گہرے مطالعے کے علاوہ دنیا کے اور بڑے مذاہب کا بھی تھوڑا بہت مطالعہ کرے۔ مذہبی تعلیم کے تصور میں یہ وسعت زیادہ تر اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ان ملکوں میں مختلف مذاہب کے پیروؤں کے درمیان مکانی اور ذہنی فاصلہ گھٹ گیا ہے اور کم سے کم ان کے دانشور طبقوں میں جذباتی آویزش بھی کم ہوگئی ہے۔ وہ اب ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور اس کے لیے ایک دوسرے کے مذہبی عقیدہ و عمل کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اہلِ مذہب کے رویے میں یہ تبدیلی جس طرح سے ہوئی ہے اس پر ہم کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالیں گے۔

۱۸۵۰ء میں ریل کے انجن کی ایجاد سے پہلے عام طور پر مختلف مذاہب کے ماننے والے الگ الگ ملکوں میں یا ایک ہی ملک کے الگ الگ حصّوں میں رہتے تھے اور ان میں باہمی رابطہ بہت کم تھا۔ اس لیے وہ ایک دوسرے کی معاشرتی اور تہذیبی زندگی سے نہ تو واقفیت رکھتے تھے اور نہ اس کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ صرف تھوڑے سے مشنری جن کے دل میں یہ لگن تھی کہ اپنے مذہب کی، جسے وہ واحد مذہب حق سمجھتے تھے، تبلیغ و اشاعت دوسرے مذاہب کے پیرؤوں میں کریں۔ ان مذہبوں کی تعلیمات کا مطالعہ کرتے تھے مگر یہ مطالعہ عام طور پر سطحی، محدود اور متعصبانہ ہوتا تھا جس سے انھیں اصلیت کی مسخ شدہ تصویر دکھائی دیتی تھی۔ ان کی نظر دوسرے مذاہب کے مغز تک نہیں پہنچتی تھی، چھلکے میں اٹک کر رہ جاتی تھی جو انھیں بے معنی اور بے قدر معلوم ہوتا تھا۔ اس طرح وہ آسانی سے اپنے مذہب کی برتری کا یقین کر لیتے تھے اور دوسروں کو بھی یقین دلانے کی کوشش کرتے تھے۔ ان میں کچھ ایسے بے اصول بھی تھے جو دانستہ دوسرے مذہبوں کی یک رخی اور بگڑی ہوئی تصویر پیش کرتے تھے چنانچہ ان کے ہم مذہب یا تو دوسرے مذہب والوں سے یکسر ناواقف اور بے پروا تھے یا پھر انھیں حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ مگر جب نقل و حمل کے وسائل بہتر اور تیز تر ہو گئے تو صورتِ حال یکبارگی بالکل بدل گئی۔ زمین کی طنابیں کھنچ گئیں، دنیا کے مختلف خطّے ایک دوسرے کے قریب آ گئے، مختلف مذاہب کے پیرؤوں کو ایک دوسرے کو دیکھنے اور پہچاننے کا موقع ملا اور مطلب پرست مشنریوں کے لیے اپنا بازی گری کا کھیل جاری رکھنا مشکل ہو گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان لبرل تحریکوں نے جو مختلف مذہبی فرقوں میں شروع ہوئیں، مذہبی طبقے جن میں مشنری بھی شامل تھے اور عام لوگوں پر صحت مند اثر ڈالا اور دوسرے مذہبوں کو غلط سمجھنے یا جان بوجھ کر ان کی غلط تصویر دکھانے کے رجحانات بہت کم ہو گئے۔ جب مختلف مذہب کے پیرؤوں میں باہمی ربط بڑھنے لگا تو ایک دوسرے کے روحانی اور اخلاقی عقائد و اعمال سے واقفیت اور مفاہمت کی خواہش بھی بڑھنے لگی چنانچہ یونیورسٹی کے پروفیسروں، خصوصاً شعبۂ دینیات کے اساتذہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ

اپنے شعبے کے نصاب میں دوسرے مذاہب کے مطالعے کو بھی جگہ دیں۔

اس کے علاوہ ایک علمی مصلحت نے اہلِ مذہب کو اس پر مجبور کیا کہ مذہبی تعلیم کے دائرے میں توسیع کریں۔ انھوں نے دیکھا کہ مخالف مذہب مادّی اور نظریاتی قوتیں بہت زور پکڑ رہی ہیں اور ان میں سے بعض اہلِ بصیرت اور دور اندیش بزرگوں نے اس شدید خطرے کو محسوس کیا جو کسی ایک مذہب کے لیے نہیں بلکہ کُل مذاہب کے لیے پیدا ہوگیا ہے اور یہ سوچا کہ ان زبردست قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے سب مذہبوں کو مل کر ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ لیکن مذہبی متحدہ محاذ کوئی سیاسی پارٹیوں کا محاذ تو ہے نہیں جو خود غرضی اور موقع پرستی کی بنا پر کچھ دن کے لیے بنا لیا جائے۔ اس کی تعمیر تو باہمی مفاہمت اور مصالحت کی پائدار بنیاد ہی پر ہو سکتی ہے اور اس کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ ہر عقیدے کا مذہبیات کا طالب اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کا بھی ہمدردانہ مطالعہ کرے۔

پھر مغربی ممالک کے علمی حلقوں میں جو عام رجحان حال میں پیدا ہوگیا ہے کہ ایک جماعت کی معاشرتی زندگی کے ہر پہلو کا مطالعہ کل نوعِ انسانی کی زندگی کے پس منظر میں ہو، اس کا تقاضا ہے کہ علوم انسانی کی تعلیم میں تقابلی طریقِ مطالعہ سے کام لیا جائے۔ علم مذہب علوم انسانی میں نہایت اہم مقام رکھتا ہے۔ اس لیے قدرتی طور پر اس کی تعلیم میں بھی تقابلی طریقے کے استعمال پر زور دیا جا رہا ہے۔

یہ اسباب تھے جن کی بنا پر مغربی ماہرینِ تعلیم کو یہ خیال پیدا ہوا کہ مذہبی تعلیم کے دائرے کو وسعت دے کر اس میں اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کی تعلیم کو بھی شامل کریں۔ چنانچہ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں متعدد یونیورسٹیوں اور کالجوں کے شعبۂ دینیات میں مذہب عیسوی کے ساتھ ساتھ یہودی مذہب، اسلام، ہندو مذہب اور بودھ مذہب کی تعلیم بھی ہونے لگی۔

ہمارے ملک میں مذہبی مدارس کو چھوڑ کر عام کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بہت کم ہیں جہاں مذہب کی تعلیم دی جاتی ہے اور ان میں سے جہاں تک مجھے معلوم ہے صرف دو یعنی پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ اور وشوابھارتی شانتی نکیتن نے اپنے ہاں تقابلی مطالعہ مذاہب کا انتظام

کیا ہے۔ وشوا بھارتی میں اس کا ایک کورس پڑھایا جاتا ہے اور پنجابی یونیورسٹی میں ایک پورا شعبہ قائم کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ رفتہ رفتہ دوسری یونیورسٹیاں بھی ان من چلی تعلیم گاہوں کی تقلید کریں۔

اس منزل پر سب سے اہم مسائل جن پر مذہبی تعلیم کے علم برداروں کو غور کرنا ہے، یہ ہیں کہ اس کا نصاب کیا ہو اور طریقۂ تعلیم کیا اختیار کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ قدیم طریقہ جسے ہمارے دینی مدارس کے کچھ روشن خیال اساتذہ خود اپنے اس محدود مقصد کے لیے بھی کہ ایک مذہب کی خاطر خواہ تعلیم ہو نا کافی سمجھتے ہیں، تقابلی مطالعۂ مذہب کے لیے کام نہیں دے سکتا۔ اسی طرح مغربی ممالک کی یونیورسٹیوں کا مذہبی تعلیم کا نصاب اور طریقہ بھی ہندوستان میں جہاں مذہبی زندگی بالکل مختلف ہے جوں کا توں اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ہماری یونیورسٹیوں کو ان مسائل کا حل خود اپنے طور پر تلاش کرنا ہوگا۔

جہاں تک دائرہ کار کا تعلق ہے عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عام یونیورسٹیوں میں مذہبی تعلیم کا ایک ہمہ گیر نصاب بنایا جائے جس میں دنیا کے یا کم سے کم ہندوستان کے سب بڑے مذاہب کا مطالعہ شامل ہو۔ اس کے حق میں جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہے اُس کے بعد شاید کسی کو اس سے اختلاف نہ ہوگا۔ نصاب کے سلسلے میں یہ بات بھی مسلم ہے کہ اس میں جو مذاہب شامل ہوں ان کے دینی عقائد اور اخلاقی اصول کا مطالعہ سب سے مقدم ہے مگر ہم اس بات کی طرف توجہ دلائیں گے کہ ان میں سے ہر مذہب کے پیمبر یا ہادی اول کی سیرت اور اس کے مخصوص رسوم و عبادات کا مطالعہ بھی نصاب کا ناگزیر جز و ہونا چاہیے۔

قبل اس کے کہ ہم مذہب کے ان بنیادی عناصر کی اہمیت سے بحث کریں، یہ مناسب ہوگا کہ اُس طریق تعلیم کا کچھ اندازہ ہو جائے جسے مذہبی تعلیم کے لیے اختیار کرنا ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ عام خیال ہے کہ اعلیٰ تعلیم کا ایک ہی طریقہ ہے یعنی سائنسی طریقہ جس کے مطابق اس مواد کو جو ہمیں حسی ادراک سے حاصل ہوتا ہے ہم عقلی منطقی مقولات کے تحت ترتیب دیتے ہیں مگر در اصل حصول علم کا یہ خالص معروضی طریقہ جس میں انسان اپنے ذہن کو نہ صرف ہر قسم

کے تعصبات سے بلکہ تمام جذبات سے اور ایک واحد قدر یعنی نظری صداقت کے سوا اور سب اقدار کے تصور سے خالی کرلیتا ہے خاص طور پر علوم طبیعی کے مطالعے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ عمرانی یا سماجی علوم میں ہمیں خالص عقلی فکر کے ساتھ ساتھ عملی فکر سے بھی کام لینا پڑتا ہے تاکہ اس رہنمائی میں یہ فیصلہ کریں کہ سماجی زندگی کے حقائق اور قوانین کے علم کو کس مقصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس طرح علوم انسانی یعنی ادب، آرٹ وغیرہ میں عقلی فکر کو ایک خاص قسم کی فکر کے ساتھ ہمونا پڑتا ہے جسے جذباتی فکر کہتے ہیں جو محض امور واقعی کے مشاہدے اور انھیں قوانین میں منضبط کرنے تک محدود نہیں رہتی بلکہ اس کو بھی ملحوظ رکھتی ہے کہ کسی فن پارے یا ادب پارے کا انسان کی جذباتی زندگی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ جہاں تک علم مذہب کا تعلق ہے وہ علوم کی ان تین بڑی قسموں میں سے کسی ایک کی ذیل میں پوری طرح نہیں آتا بلکہ ان تینوں کے عناصر سے مل کر بنتا ہے اور اپنی ایک جداگانہ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے ہمارے مطالعہ مذہب کا طریقہ ایسا ہونا چاہیے جس میں موقع کی مناسبت سے فکر کے ان تینوں طریقوں کو بھی جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے استعمال کیا جائے اور ایک نئے طریقے سے بھی کام لیا جائے۔ مثلاً جب کسی مذہب کی تعلیمات مختلف طور پر روایت کی گئی ہوں تو یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ کون سی روایت صحیح ہے منطقی عقلی یا تنقیدی طریقہ برتا جائے گا اسی طرح جیسے ہم تاریخ کے مطالعے میں برتتے ہیں مذہب کے اخلاقی اصول کی سماجی اہمیت اور معنویت کا تعین کرنے کے لیے عملی طریق فکر سے کام لیا جائے گا اور اس مذہب کی رسوم و عبادات کا جو اثر اس کے پیروؤں کی جذباتی زندگی پر پڑتا ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے جذباتی طریق فکر کا استعمال ہوگا۔ مگر ان میں سے کوئی طریقہ بھی اس مذہب کے بنیادی عقیدے یا ایمان کے فہم و ادراک کے لیے کافی نہیں ہوسکتا۔ ایمان شعور کی وہ کیفیت ہے جو انسان کے پورے ذہن بلکہ پورے وجود پر اس طرح چھا جاتی ہے کہ اس کا تجزیہ الگ الگ نفسی کیفیتوں، علم، احساس، ارادے وغیرہ میں نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے ادراک کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اُسے پورے کا پورا لے کر جذب یا ہضم ہونے دیا جائے۔ اگر اس کا کوئی نام رکھنا ضروری ہو تو

انجذابی یا انہضامی طریقہ کہا جا سکتا ہے۔

اب ہم مذہبی تعلیم کے نصاب کے ان چاروں موضوعوں کی جن کا اوپر ذکر آیا ہے تھوڑی سی تشریح کریں گے۔

(۱) خود اپنا مذہب ہو یا کوئی اور مذہب اس کے بنیادی عقیدے یا ایمان کا بقدر امکان فہم و درک مذہبی تعلیم کی سب سے مقدم اور سب سے اہم منزل ہے اس لیے کہ ایمان ہی وہ اساس ہے جس پر مذہب کی پوری عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں ایمان کا فہم معمولی ذہنی ادراک کے ذریعے حاصل نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے اوپر وہی یا اس سے ملتی جلتی کیفیت طاری ہونے دے جو اس مذہب کے سچے معتقد کی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان کے لیے خود اپنے مذہبی عقیدے کو بھی اس طرح اخذ اور جذب کرنا آسان نہیں ہے۔ جو اجتماع حواس و خیال اس کے لیے درکار ہے وہ اس شور و شر کے زمانے میں مشکل سے میسّر آتا ہے۔ پھر اُس دشواری کا کیا ٹھکانا ہے جو کسی اور مذہب کے عقائد کو کما حقہٗ سمجھنے میں پیش آتی ہے اس لیے کہ یہاں تو اکثر لوگوں کو ان تعصبات کو دور کرنا ہوتا ہے جو دوسرے مذہبوں کی طرف ان کے دل میں بیٹھ گئے ہیں۔ لیکن یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ جو شخص اس شرط کو پورا نہ کر سکے اسے تقابلی مطالعہ مذاہب کا جس کی عصر جدید میں ضرورت ہے خیال ہی نہ کرنا چاہیے۔

مگر ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ مختلف مذاہب کے عقائد کو جذب اور ہضم کرنے کے معنی یہ نہیں کہ انسان ان سب سے یکساں طور پر متاثر ہو۔ عام طور پر طالب علم کا نقطۂ نظر یہ ہوگا کہ اس کا اپنا عقیدہ معرفت حق کا سیدھا اور قریب ترین راستہ ہے اور دوسرے عقائد کی راہ دور کی اور پھیر کی راہ ہے۔ تعلیمی نقطۂ نظر سے یہ انداز فکر تقابلی مطالعۂ مذاہب کے لیے بالکل کافی ہے۔

(۲) اسی طرح جو مذاہب نصاب میں شامل ہوں ان کے پیمبر یا ہادی اول کی سیرت کا مطالعہ بھی نصاب کا لازمی جز ہونا چاہیے۔ ایمان کا وہ بیج جو بڑھتے بڑھتے مذہب کا تنا ور درخت

بن جاتا ہے، اسی مردِ عارف کے دل میں پھوٹتا ہے جو پیمبر یا ہادی اول کہلاتا ہے اور اسی کے قول و عمل میں لوگوں کو اس مذہب کا جیتا جاگتا نمونہ نظر آسکتا ہے۔ پیمبر کے لیے معرفتِ حق کی روحانی مہم کو سر کرنے کا محرک ذاتی فلاح و نجاح کی خواہش سے کہیں زیادہ انسانیت کا درد ہوتا ہے۔ اس کا دل اپنے بنی نوع کے دکھ درد کو، ان کی اخلاقی بے راہ روی کو دیکھ کر کڑھتا ہے اور وہ شمع ایمان کی روشنی میں سچائی اور نیکی کی راہ اسی لیے تلاش کرتا ہے کہ ان کی رہنمائی کرے۔ چنانچہ جب تک طالب علم پیمبر کی زندگی سے اچھی طرح واقف نہ ہو جائے اور اس حقیقت کو نہ سمجھ لے کہ وہ فرد کی روحانی زندگی اور معاشرے کی عمرانی زندگی کے لیے کیا اہمیت رکھتی ہے، اس کی نظر میں مذہب کی تصویر مکمل نہیں ہو سکتی۔

(۳) عام طور پر رسوم و عبادات کو مذہب کا ضمنی اور غیر اہم حصّہ سمجھا جاتا ہے مگر یہ خیال درست نہیں ہے۔ رسوم و عبادات روحانی ریاضت کی مختلف صورتیں ہیں اور اس لیے اختیار کی جاتی ہیں کہ ایمان کو تقویت پہنچے، اس کی روحانی کیفیت برقرار رہے اور وہ محض مجرد ذہنی عقیدہ بن کر نہ رہ جائے۔ چنانچہ کسی مذہب کو سمجھنے کے لیے اس کے رسوم و عبادات کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ مگر ان کا مطالعہ مذہب کے بنیادی عقیدے یا ایمان کی نسبت سے اور اس کے پس منظر میں ہونا چاہیے، ورنہ یہ واقعی بے معنی اور بیکار معلوم ہوں گے۔

(۴) ان اخلاقی اور قانونی ضابطوں کا، جو کسی مذہب نے بنائے ہیں سمجھنا بھی تقابلی مطالعۂ مذاہب میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ہر مذہب میں انسان اور سرچشمۂ حقیقت یا خدا کے درمیان صحیح تعلق کا تعین کرنے کے علاوہ ان تعلقات کو متعین کرنے کا بھی اہتمام کیا جاتا ہے جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں فرد کی حیثیت سے اور سماج کے رکن کی حیثیت سے ہونے چاہئیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر مذہب کا ایک ضابطۂ اخلاق بھی ہوتا ہے۔ اخلاقی اصول ہر مذہب میں کم و بیش ایک سے ہیں اور مذاہب میں اشتراک اور اتحاد کے حقیقی عناصر اخلاقی سطح پر نظر آتے ہیں۔ مگر بعض

مذہبوں نے جن میں حکومت الٰہی کے تصور پر زور دیا گیا ہے۔ ضابطۂ اخلاق کے علاوہ ایک ضابطۂ قانون بھی مدون کر دیا ہے ان دونوں ضابطوں سے یا کم سے کم ان کے بنیادی خاکے سے واقفیت حاصل کرنا مطالعۂ مذہب کا لازمی جزو ہے۔ مگر جہاں تک ضابطۂ قانون کا تعلق ہے مذہبی قانون اور سیکولر قانون کے بنیادی فرق کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ سیکولر قانون کا مقصد ہے انسان کے خارجی عمل خصوصاً سماجی رویئے کو قید ضبط میں رکھنا تاکہ سماج میں نظم و امن قائم رہے۔ اسے انسان کے خالص انفرادی عمل سے اور اس کی داخلی زندگی سے سروکار نہیں۔ بہ خلاف اس کے مذہبی قانون انسان کے کل اعمال کو چاہے وہ انفرادی ہوں یا معاشرتی، داخلی ہوں یا خارجی منضبط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ سیکولر قانون کو وضع کرنا اور نافذ کرنا حکمراں طاقت کا کام ہے اور اس کی تعمیل لوگوں کو جبراً کرنی پڑتی ہے۔ مذہبی قانون خدا کی طرف سے ہوتا ہے اس کی تعمیل عام طور پر اندرونی عقیدت کی بنا پر کی جاتی ہے۔ سیکولر قانون کو حکمراں طاقت جب چاہے بدل سکتی ہے۔ مذہبی قانون کی نئی تعبیر تو کی جا سکتی ہے مگر اس میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور نئی تعبیر کا حق بھی حکمراں طاقت کو نہیں بلکہ خود اہل مذہب کو ہے۔

یونیورسٹیوں میں تقابلی مطالعۂ مذہب کے طریق تعلیم اور نصاب تعلیم کے بارے میں یہ چند اشارے محض اس امید پر پیش کیے گئے ہیں کہ شاید ان حضرات کو جنھیں ان مسائل سے نبٹنا ہے تھوڑی بہت مدد ملے۔ اصل مقصد اس حقیقت پر زور دینا ہے کہ مذہب کا علمی مطالعہ بھی اس نہج پر نہیں ہو سکتا جیسے سیکولر علوم کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے دائرہ نظر اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے ایک مخصوص نوعیت رکھتا ہے اور اس کے لیے مخصوص نصاب اور طریق تعلیم کی ضرورت ہے جو ماہرین تعلیم اور علمائے مذہب کے تعاون سے کافی غور و فکر کے بعد متعین ہونا چاہیے۔

اسلامی تجدّد

(۲)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن

۳۔ روایات کی بنا پر اصلاح

عصرِ جدید کے بہت سے مصلح جو خلوصِ نیت رکھتے ہیں، اس اصول کے قائل ہیں کہ اصلاح روایات کے دائرے کے اندر رہتے ہوئے بھی ممکن ہے۔ اس اصول پر عمل کرنے کا سلسلہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل سے، جو اسلامی تجدّد کے شباب کا زمانہ تھا، شروع ہوتا ہے۔ اس میں یہ اہم ترین مقصد مدِّنظر رکھا گیا تھا کہ تبدیلی اس طرح ہو کہ تسلسل قائم رہے۔ یہ اصول بنیادی طور پر معقول ہے بشرطیکہ اسے دیانت داری اور احتیاط کے ساتھ برتا جائے۔ بعض مسائل خاص طور پر اس ڈھب کے ہیں کہ ان کے سلسلے میں روایات کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً متعدد مسلمان خاندانی منصوبہ بندی کو، جس کی اکثر روایت پسندوں کی طرف سے مخالفت ہو رہی ہے، جائز ثابت کرنے کے لیے امام شافعی کی تفسیرِ قران کا یا عمرو ابن العاص کے خطبے کا جو

انھوں نے مصر میں اسلامی افواج کے کیمپ میں دیا تھا، حوالہ دیتے ہیں۔ اس طریقِ عمل کی خوبی یہ ہے کہ روایت پسندوں کے مقابلہ میں خود ان کے ہتھیاروں سے یعنی روایات سے کام لیا جاتا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس طریقِ عمل میں بہت سی دقتیں ہیں اور ایک بنیادی کمزوری ہے۔ وہ کمزوری یہ ہے کہ اگر روایات کی معقول تعبیر کے بجائے محض ان کے الفاظ کے حوالے سے کام چلایا جائے تو روایت پسندی کو مدد ملتی ہے اور تجدد پسندی کو شدید صدمہ پہنچتا ہے۔ صحیح طریق کار یہ ہے کہ روایات کی معقول تعبیر کی جائے اور اس سے مسلمانوں کی موجودہ صورت حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے نتائج اخذ کیے جائیں مگر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ کسی روایت کا محض لفظی حوالہ دے دیا جاتا ہے۔ اس میں روایت پسندوں کی بن آتی ہے۔ وہ ایک کے مقابلہ میں بہت سی روایتیں اپنے مفید مطلب ڈھونڈ نکالتے ہیں اور پھر صدیوں کے رواج کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ جب تجدد پسندوں کی نقل کی ہوئی روایت سے مجبور ہو کر وہ اپنے حق میں اجماع کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو پھر اس روایت کو ضعیف اور غیر اہم قرار دے کر رد کر دیتے ہیں غرض اس کے سوا حقیقت میں کوئی چارہ نہیں ہے کہ روایات کی تعبیر معقولیت اور دیانت داری کے ساتھ کی جائے۔ اس طرح تسلسل کے قائم رکھنے کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے اور تجدد پسندوں کی اصلاحی کوشش کے لیے بھی گنجایش نکل آتی ہے۔

اس کی ایک بہت اچھی مثال مصر کا نیا قانونِ وراثت ہے۔ اس میں متوفیٰ دادا کی میراث میں اس کے پوتا، پوتی کو جن کا باپ دادا کی زندگی میں مر گیا ہو، حصہ دینے کے لیے وصیت خاص کے تصور سے کام لیا گیا ہے۔ مگر یہ تصور بھی روایات کے خلاف ہے۔ قرآن شریف میں وصیت کا ذکر ضرور آیا ہے، مگر وصیتِ خاص کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ اس سے نئے قانون کی تائید نہیں ہوتی۔ پھر چونکہ اس قانون کی رو سے پوتا پوتی کا وہی حصہ مقرر کیا گیا ہے "جو باپ کو ملتا اگر وہ زندہ ہوتا" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پوتا، پوتی کو جو کچھ دیا جا رہا ہے وہ وصیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ میراث

ہیں حصے کے طور پر۔

روایات کی بنا پر اصلاح کی ایک اور صورت جو زیادہ باضابطہ ہے تلفیق کا اصول ہے اس اصول کے مطابق اگر ایک مذہب فقہ کے حکم پر عمل کرنے میں کوئی خاص مشکل پیش آتی ہے تو کسی دوسرے مذہب کے حکم کو جس میں زیادہ سہولت دی گئی ہو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ طریق کار تجدد کے دور سے پہلے کے لبرل رجحانات کی یادگار ہے۔ کسی حد تک اس اصول کو بعض مسائل کے بارے میں اس طرح برتا جا سکتا ہے جس سے جدید اصلاح پسندی کے بنیادی اصولوں کو نقصان نہ پہنچے بشرطے کہ معنوی ربط کا پوری طرح خیال رکھا جائے لیکن اگر اس سے بہت زیادہ کام لیا گیا تو تجدد پسندی روایت پسندی کے بھینٹ چڑھ جائے گی۔ ایک طرح سے یہ طریق کار اٹھارویں صدی کی وہابیت سے بھی زیادہ رجعت پسندانہ ہے۔ اس لیے کہ وہابیت نے تو قرآن اور سنّت کے علاوہ صرف قرونِ اولیٰ کے قول و عمل کو سند مانا تھا، مگر اس اصول کے مطابق زمانۂ ماضی کی ہر بات سند کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ گویا ماضی سے تعلق رکھنا بجائے خود سند ہے۔ پھر اجتہاد کی تو کوئی گنجایش ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اس اصول کے تحت ہماری نظر آگے کے بجائے پیچھے کی طرف رہے گی۔

لیکن اکثر صورتوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ تلفیق کے اصول کے برتنے میں منطقی صحت کے تقاضوں کا بھی خیال نہیں رکھا جاتا۔ فقہ حنفی کی رو سے اگر ایک عورت کا شوہر اُسے چھوڑ کر کہیں چلا جائے اور اس کا پتہ نشان نہ معلوم ہو تو زوجہ کو دوسری شادی کرنے سے پہلے نوّے سال تک انتظار کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بڑی مشکل پیدا ہو گئی تھی مختلف مسلم ممالک نے نئے قانون وضع کرنے میں فقہ مالکی کے اس اصول کو اختیار کیا کہ صرف چار برس انتظار کیا جائے مگر دونوں مذاہب فقہ میں بنائے حکم بالکل مختلف ہے۔ فقہ حنفی کا کہنا یہ ہے کہ عورت کو عمر طبیعی کے ختم ہونے تک انتظار کرنا چاہیے تبھی وہ یہ فرض کر سکتی ہے کہ اس کا شوہر مر گیا ہوگا۔ فقۂ مالکی میں مدۃ العمر کے بجائے عورت کو زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل تک (جو امام مالک کے نزدیک چار سال ہے) انتظار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ دراصل یہ

اجتہاد کا بہترین موقع تھا۔ اگر ہمارے تجدد پسند مصلح اس کی زحمت فرماتے۔ انتظار کی تین صورتوں میں سے یعنی فقہ حنفی میں مدۃ العمر فقہ مالکی میں زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل، اور وہ مدت جو موجودہ وسائل خبر رسانی کے ذریعے شوہر کا پتہ نشان معلوم کرنے کے لیے درکار ہے، نئے قانون کے وضع کرنے والے کم تر مدت کا انتخاب اس طرح کر سکتے تھے کہ فقہ حنفی کے مقرر کیے ہوئے زمانے کو تو یکسر نظر انداز کر دیتے اور فقہ مالکی کی مزعومہ مدتِ حمل میں ترمیم کر کے اس زیادہ سے زیادہ مدت کو اختیار کرتے جو جدید طبِ نسوانی نے حمل کی مقرر کی ہے۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ جن ملکوں کا اوپر ذکر آیا ہے وہاں قانونِ شہادت میں زمانۂ حمل فقۂ اسلامی کے مطابق نہیں، بلکہ جدید طبِ نسوانی کے عام اصول کے مطابق مقرر کیا گیا ہے۔

۴۔ جزوی یا تدریجی اصلاح کا طریقہ

ایک اور طریق کار جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہے مگر عملاً بڑے قوی محرک کا کام دیتا ہے جزوی یا تدریجی طریقہ کہلاتا ہے۔ اس کے علمبرداروں کا کہنا ہے کہ اسلامی تجدد کو بیک وقت ہمہ گیر اور ہمہ جہت کار فرما نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اصلاحات ایک ایک کر کے رفتہ رفتہ کی جائیں اور بڑے پیمانے پر ایک دم سے اصلاحات کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ بظاہر یہ تجویز بڑی دلکش ہے مگر غور سے دیکھیے تو بڑی غیر واضح اور الجھن میں ڈالنے والی ہے۔ اکثر اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ تجدد کے مسائل کی ذہنی بحث نہ چھیڑی جائے اور ان کے مختلف پہلوؤں پر روشنی نہ ڈالی جائے بلکہ چپ چاپ ادارے قائم کیے اور چلائے جائیں اس طرح سے کہ گویا وہ بالکل الگ چیزیں ہیں اور اسلام سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں[1]۔

۱۔ مانفریڈ ہالپرن نے مجید خدوری کی کتاب "شرعی قانون سے قومی قانون کی طرف" سے نقل کیا ہے کہ مصرِ جدید کے ایک ممتاز ماہرِ قانون السنہوری نے "دانشمندی سے کام لے کر ان نزاعی مسائل کو نہیں چھیڑا جن کی وجہ سے انھیں علماء سے الجھنا پڑتا اور ان کا کام رک جاتا۔ انھیں جو کرنا تھا کرتے رہے بغیر اس کے کہ شریعت کی عام تجدد پسندانہ تعبیر کی نظری بحث چھیڑتے یا آئین کی کسی ایسی شق کی تشریح کرتے جس کا تعلق اس سے ہوتا۔" خود ہالپرن نے اس طرزِ عمل کو سراہا ہے البتہ جن چیزوں سے اسے اتفاق نہیں معلوم ہوتا۔

سرمایہ جمع کرنے کے لیے بینک کھولے جائیں۔ ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے، انھیں کامیابی سے چلایا جائے اور اس سوال کو نہ اٹھایا جائے اور نہ حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ روایت پسند قریب قریب متفقہ طور پر بینک کے سود کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ مشرقِ اوسط کی معاشی ترقی میں عملی حصّہ لینے والے بعض اہلِ مغرب بھی اس قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔

Max Thornburg: اپنی کتاب[1] *People and Policy in the Middle East* میں جو فی الجملہ بہت سنجیدہ اور معقول کتاب ہے کہتا ہے:

"اگر اقدار زمانۂ گذشتہ کی، جسے بدلا نہیں جاسکتا، یادگار ہیں تو خود یہ اقدار کس طرح بدلی جاسکتی ہیں؟ ...... مگر عملی کارکن اپنے دل سے یہ سوال کرتا ہے۔ کیا ترقی کے عمل کے لیے ان اقدار کو بدلنا ضروری ہے یا صرف اتنا کافی ہے کہ ایسی نئی اقدار جو نئے کاموں کو قابلِ قدر سمجھتی ہیں تخلیق کی جائیں جن کا اثر پُرانی اقدار سے زیادہ قوی ہو۔"

اس طریقۂ کار کا نتیجہ صریحی طور پر یہ ہوگا کہ رفتہ رفتہ خالص سیکولرزم نہ صرف روایتی اسلام کو بلکہ حقیقی اسلام کو پیچھے ہٹا کر ان کی جگہ لے لے گا۔ اس لیے کہ اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ جدید رسم و آئین کو اسلامی اقدار سے ربط دے کر نہیں بلکہ ان سے الگ کر کے اختیار کیا جائے۔ جب تدریجی اصلاح کا ذکر آتا ہے تو عام طور پر اس سے یہی مراد ہوتی ہے۔ جب کوئی مسلمان اس قسم کا نظریہ پیش کرتا ہے تو وہ اسلامی تجدد کی ذہنی موت کا ثبوت دیتا ہے۔ مانا کہ اسلامی اصلاح کوئی انقلابی عمل نہیں بلکہ ارتقائی عمل ہے مگر سوال یہ ہے کہ اس طریقے سے جس کا ذکر اوپر آیا ہے، اسلامی اصلاح ہو کیسے سکتی ہے؟ درحقیقت اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ مسئلے کو شعوری طور پر سمجھا جائے اور حل کیا جائے خواہ اس میں کتنی ہی دقت اور تکلیف کیوں نہ ہو۔ اگر اس کوشش میں کافی وقت صرف کیا جائے تو پھر یہ معاملہ اتنا تکلیف دہ نہیں رہے گا۔

ایک اور طرزِ فکر اس سے کسی قدر مختلف مگر بنیادی طور پر اسی قسم کا ہے جس کی مثال زکوٰۃ

1. New York (1964), p. 126

کے مسئلہ میں نظر آتی ہے۔ زکوٰۃ واحد ٹیکس ہے جو اسلام نے عائد کیا ہے۔ آج کل اسے محض خیرات کی خاطر لگایا ہوا ٹیکس سمجھا جاتا ہے مگر (مفسرین کے قول کے مطابق) اُس کے مصرف جن میں دفاع، رسل و رسائل، تعلیم یہاں تک کہ سفر تک اخراجات بھی شامل ہیں، اتنے متعدد ہیں کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں وہ اسلامی معاشرے کی کل ضروریات کو پورا کرتے تھے چونکہ وہ نظامِ معیشت جس کے مطابق یہ ٹیکس تجویز کیا گیا تھا معاشی ترقی کے عہد سے پہلے کا نظام تھا اس لیے اس کی حیثیت اس محصول کی تھی جو کسی شخص کی ذخیرہ کی ہوئی زاید دولت پر عائد کیا جائے نہ کہ سالانہ آمدنی پر (جیسا کہ بعض مصنفین کا خیال ہے۔) بعد میں خاص کر عصر حاضر میں اس کی جگہ جدید ریاست کے سیکولر محصولوں نے لے لی ہے اور تو اس کی حیثیت محض رضاکارانہ خیرات کی رہ گئی ہے۔

مگر مسلم پبلک کی طرف سے عام مطالبہ ہے کہ زکوٰۃ از سرِ نو لازمی محصول کی حیثیت سے عائد کی جائے۔ چنانچہ پاکستان میں پچھلے زمانے میں جو دو آئین بنے ان میں زکوٰۃ کو جگہ دی گئی اور مشرقِ وسطیٰ کے کئی ملکوں میں تو رضاکارانہ زکوٰۃ کے جمع کرنے کے لیے دفتر بھی قائم کیے گئے مگر نئی ترقی پذیر معیشت میں بڑے صنعت کار عام طور پر اس طرح کی زکوٰۃ سے جو قرونِ وسطیٰ میں تجویز کی گئیں تھیں آسانی سے بچ جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اکثر صورتوں میں وہ بینکوں سے اپنی جمع کی ہوئی رقم سے زیادہ لے کر کاروبار میں لگا دیتے ہیں (اور اس طرح "مقروض" ہو جاتے ہیں) اور ان کے پاس نقد زائد روپیہ بہت ہی کم ہوتا ہے۔ ایک دردناک صورتِ حال یہ ہے کہ بہت سے لوگ (جن میں صنعت کار بھی شامل ہیں) مختلف ترکیبوں سے سرکاری محصولوں کو ادا کرنے سے بچ جاتے ہیں اور اپنے ضمیر کی تسکین کے لیے تھوڑی سی زکوٰۃ نکال دیتے ہیں جو زیادہ تر قدیم طرز کے مدرسوں کے، جن میں ۔۔۔ کے ۔۔۔ کام آتی ہے۔ ۱۹۶۶ء میں میں نے پاکستان میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ ۔۔۔ محصولات کی معقول اصلاح کر کے زکوٰۃ کو لازمی ٹیکس کی حیثیت سے عائد کیا جائے۔ اس کی شرح حکومت کے اخراجات کی (جو زمانہ قدیم کے مقابلے میں بدرجہا زیادہ ہیں) مناسبت سے مقرر کی جائے اور اس کے دائرے میں ذخیرہ کی ہوئی دولت کے علاوہ

کاروبار میں لگائی ہوئی دولت کو بھی شامل کر لیا جائے۔ اس کی جس قدر مخالفت علما کی طرف سے ہوئی وہ حیرت انگیز تھی۔ سارے ملک میں ایک زبردست معرکہ چھڑ گیا۔

قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ تجدّد پسند اور قدامت پسند دونوں طبقوں کو جو زبردست دھچکا لگا وہ محض اس مربوط نظریے کی وجہ سے جو میں نے پیش کیا تھا۔ جہاں تک عملی پہلو کا تعلق ہے۔ میں نے یہ نہیں کہا تھا کہ نظام محصولات کو فوراً بدل دیا جائے، اس لیے کہ یہ تو کسی غیر معمولی تجدد پسند آمرانہ حکومت ہی میں ممکن ہو سکتا تھا۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ ہمارے تجدد پسند صرف یہی نہیں چاہتے کہ عمل قسط وار ہو بلکہ ان کا اصرار ہے کہ سوچا بھی جائے تو قسطوں میں۔ اگر کوئی مسئلے کے ہر پہلو کو واضح کر کے اُس پر غور کرے اور ایک مربوط نظریہ پیش کرے تو انھیں سخت پریشانی ہوتی ہے۔ دراصل یہی کوشش کہ ذہنی فکر کا پارہ صفر سے اوپر نہ چڑھے یا کم سے کم درجے تک محدود رہے، اور بنیادی مسائل کے بارے میں دفع الوقتی سے کام لیا جائے، عالم اسلام کی تباہی کا باعث ہے۔

۵۔ مرتب اور مربوط تعبیر کا طریقہ

اگر مسلمانوں کا یہ دعویٰ جو وہ بلند آہنگی سے کرتے رہتے ہیں کہ اسلام عصر حاضر میں ایک نظام فکر و عمل کی حیثیت سے زندہ رہ سکتا ہے، خلوص پر مبنی ہے تو انھیں ایک بار پھر معاملے کو ذہنی سطح سے شروع کرنا ہوگا۔ انھیں بغیر کسی ہچکچاہٹ کے صاف صاف یہ بحث کرنی ہوگی کہ آج کل کے حالات میں اسلام انھیں کیا حکم دیتا ہے اور شریعت پر بحیثیت مجموعی قرآن کی روشنی میں نظر ڈالنی ہوگی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہمّت سے کام لے کر قرآن شریف کی مرتب اور مربوط تفسیر کی جائے۔ اس میں شک نہیں کہ اس راہ میں تفسیر بالرائے کا شدید خطرہ ہے مگر یہ خطرہ کتنا ہی زبردست کیوں نہ ہو اس قدر ناگزیر نہیں جتنا کہ سمجھا جاتا ہے اور یقیناً اس کو بڑی حد تک کم کیا جا سکتا ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کا صحیح طریقہ تلاش کیا جائے اور سختی سے اس کی پابندی کی جائے یعنی:

(أ) متن قرآنی کا صحیح مفہوم معلوم کرنے کے لیے سنجیدگی اور دیانت داری کے ساتھ

مناسب تاریخی منہاج سے کام لیا جائے۔ گو تعلیم قرآنی کے مابعد الطبیعی حصے میں تاریخی طریقے نہ چل سکے لیکن اس حصے میں ضرور چل سکتا ہے جو عمرانیات سے تعلق رکھتا ہے۔ سب سے پہلے قرآن کا مطالعہ ترتیب نزول کے ساتھ کرنا ہوگا۔ اگر عہد متاخر کے انتظامات اور ادارات پر نظر ڈالنے سے قبل ابتدائی عہد میں نازل ہونے والی سورتوں پر غور کیا جائے تو اسلامی تحریک کی بنیادی روح کو سمجھنے میں کافی بصیرت حاصل ہوگی۔ چنانچہ تعلیم قرآنی کے تدریجی ظہور کا آنحضرتؐ کی سیرت اور سعی و عمل کی روشنی میں مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اس تاریخی منہاج کی بدولت ہم ان فضول اور لاطائل تاویلات سے محفوظ رہیں گے جو تجدد پسندوں کی تفسیر قرآن میں نظر آتی ہیں۔ اس طرح نہ صرف الگ الگ آیات کے معنی متعین ہوسکیں گے بلکہ قرآن کے مجموعی پیام کا مفہوم مرتب اور مربوط طریقے سے ظاہر ہوسکے گا۔

(ب) اب مفسر کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ قرآنی احکام شریعت میں اور ان مقاصد میں تمیز کرسکے جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ احکام نازل ہوئے تھے۔ اس بات کو مسلم اور غیر مسلم اکثر نظر انداز کردیتے ہیں کہ قرآن عموماً احکام شریعت کے ساتھ ان کی وجوہ بھی بیان کردیتا ہے۔ ایک مرد کے مقابلے میں دو عورتوں کی شہادت کیوں؟ اس لیے کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلادے۔ اس سے آنحضرتؐ کے زمانے میں عرب کی معاشرتی حالت بھی ظاہر ہوتی ہے اور یہ بات بھی کہ (قرآن کو) شہادت کی صحت پر کس قدر اصرار ہے۔ کیا آج صحت کا اہتمام اس قدر دشوار ہے کہ اس کی وجہ سے مسلمان پریشان ہوجائیں؟

تعلیم قرآنی کو اس طرح سمجھنا اور متعین کرنا چاہیئے کہ اس کا عمرانی پس منظر یعنی وہ ماحول جس میں آنحضرتؐ رہتے تھے اور ارشاد و ہدایت کا کام کرتے تھے برابر پیش نظر رہے۔ اس طرح تفسیر بالرائے کا خواہ وہ جدت پسندوں کی ہو یا قدامت پسندوں کی، سکہ نہیں چلنے پائے گا گو یہ تفسیریں دیکھنے میں کتنی ہی مدلل اور مرتب کیوں نہ معلوم ہوں۔ مثلاً غلام احمد پرویز کی طرح کوئی شخص ان تمام آلات سے کام لے کر جو اس کے پاس ہیں قرآن مجید سے کمیونزم کے طرز کا نظریہ استنباط کرسکتا ہے لیکن تاریخی عمرانی طرز فکر سے اس کی قطعی تردید ہوجائے گی اور اگر کوئی شخص یہ عزم کرلے کہ ان خیالات کو جو اس کے دماغ پر مسلط ہیں

قرآن کے سر نہیں منڈھے گا تو اس طرز فکر سے بڑی مدد ملے گی۔ ہمارے خیال میں آج قرآن کی مناسب اور موثر تفسیر صرف اس طرح ہو سکتی ہے۔ یوں اگر ہم تفصیلات سے قطع نظر کر کے مجموعی طور پر دیکھیں تو اصل حقیقت کی جتنی تعبیریں ہوں گی ان میں موضوعی اور داخلی رنگ کسی نہ کسی حد تک ضرور آجائے گا۔ اسے پوری طرح دور کرنا ممکن نہیں۔ ہر نظر کسی نقطۂ نظر سے ڈالی جاتی ہے اور اس میں کوئی ہرج نہیں۔ بشرطیکہ زاویۂ نگاہ ایسا ٹیڑھا نہ ہو کہ مشہود کا حلیہ ہی بگاڑ دے اور اس کی تنقید کے لیے دوسرے ناظر بھی موجود ہوں۔ سچ پوچھیے تو اس طرح کا اختلاف رائے مفید ہے۔ بشرطیکہ رائیں نامعقول نہ ہوں۔

مشکلات اور اختلافات عمرانی طرز فکر کے مطابق تفسیر میں بھی پیش آئیں گے مگر یہی ایک طریقہ ہے جس سے مسئلے کا قابلِ اطمینان حل نکل سکتا ہے۔ مثلاً چوری کی سزا کو لیجیے جس کا قرآن میں ذکر ہے یعنی ہاتھ کاٹ دینا۔ قدیم فقہا نے اس کی تاویل اس طرح کی کہ چوری کی تعریف کو بہت محدود کر دیا اور ملزم کو "شبہ کا فائدہ" دیے جانے کے اصول کو حدود شرعی کے معاملے میں اس قدر فراخ دلی سے برتا کہ جو لوگ واقعی مجرم تھے وہ بھی سزا سے بچ جاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حد شرعی کے بجائے کوئی اور سزا نہیں دی جا سکتی تھی۔ ظاہر ہے کہ جب قانون اور وہ بھی شرعی قانون موجود ہو اور اکثر و بیشتر صورتوں میں اس کو رائج نہ کیا جائے تو اس سے اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہوں گی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ "قطع الید" کو استعاری معنی میں لینا چاہیے یعنی ایسی تدبیر اختیار کرنا کہ مجرم کے لیے آئندہ چوری کرنا ناممکن ہو جائے، یا اس کے لیے معاشی فراغت کا سامان مہیا کرنا کہ چوری کی گنجائش ہی نہ رہے۔ مگر تاریخی حیثیت سے یہ بالکل یقینی بات ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم لفظی معنی میں تھا اور اس پر عمل بھی ہوتا تھا۔ آخر ہم کس بنیاد پر لفظی معنی کے بجائے استعاری معنی لیں؟ اب عمرانی حیثیت سے دیکھیے تو یہ نظر آتا ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کا دستور بعض قبائل میں زمانۂ جاہلیت میں بھی تھا اور قرآن نے بھی اس کا حکم دیا۔ دراصل چوری کے تصور میں دو عناصر ہیں۔ ایک تو کسی معاشی شے پر ناجائز طور سے قبضہ کرنا دوسرے حقِ ملکیت کی ہتکِ حرمت کرنا۔ قبائلی زندگی کے ماحول میں حق ملکیت کا ذاتی عزت و وقار

کے مبالغہ آمیز احساس سے گہرا تعلق ہوتا ہے اور چوری کو معاشی جرم سے زیادہ ذاتی عزت وقار کے اقدار کی ہتک حرمت سمجھا جاتا ہے لیکن ترقی یافتہ شہری معاشروں میں اقدار میں بیّن تغیّر نظر آتا ہے اور چوری کو زیادہ تر معاشی نقطۂ نظر سے یعنی اس حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ چور کسی معاشی املاک یا سامانِ راحت کے مالک کو اس کے حقِ استعمال سے محروم کر دیتا ہے۔ اب سے بہت پہلے عز الدین عبد السلام نے یہ محسوس کیا تھا کہ "ہمارے زمانے میں بہت سے لوگوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ چور کی خطا از راہِ ہمدردی معاف کر دیتے ہیں"[1] جب اقدار میں واقعی تبدیلی ہو تو جرائم کی سزائیں بھی بدلنی چاہئیں۔

عمرانی طرزِ فکر کے سلسلے میں کلامِ الٰہی اور قانونِ الٰہی کی ابدیت جیسے دینی مسائل ضرور اٹھیں گے۔ مگر ان پر بحث دراصل دینیات ہی کی سطح پر ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیے۔ کلامِ الٰہی کی ابدیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ رہی احکامِ شریعت کے لفظی معنی کی ابدیت، تو اس سلسلے میں یہ عرض کرنے کی اجازت دیجیے کہ جہاں تک عمرانی مسائل کا تعلق ہے احکامِ الٰہی کی ایک اخلاقی سطح ہوتی ہے اور ایک قانونی۔ قانونی سطح پر کلامِ الٰہی کے ابدی مفہوم کی تعبیر ساتویں صدی کی عرب معیشت کے لحاظ سے ہوئی تھی، مگر ظاہر ہے کہ معیشت کی صورتِ حال بدلتی رہتی ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت عمر ابن خطاب نے معاشرتی احکام میں بہت بڑی تبدیلیاں کی تھیں جن میں سے بعض کی اکابر صحابہ نے شدید مخالفت کی تھی۔

اگرچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کی تعبیر کا یہ طریقہ سب سے بہتر ہے بلکہ اس کے سوا کوئی طریقہ ممکن نہیں سکتا اس لیے کہ یہ خلوص اور سچائی پر مبنی ہے اور قابلِ عمل بھی ہے لیکن اس کی کوئی امید نہیں معلوم ہوتی کہ مسلمان اس کو قبول کر لیں گے۔ قدامت پسندی کا زور موجودہ صدی کی دوسری دہائی سے اس قدر بڑھ گیا ہے کہ اس نے ذہنی اندازِ نظر کو قریب قریب ختم کر دیا ہے اور ان اسباب کی بنا پر جن کا ذکر اس مضمون کے پہلے حصے میں

---

[1] ملاحظہ ہو میرا مضمون "فقہ اسلامی میں حد کا تصوّر" اسلامک اسٹڈیز جلد ۴ نمبر ۳ بابت ستمبر ۱۹۶۵ء یہ رسالہ سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ سے شائع ہوتا ہے جو اُس زمانے میں کراچی میں تھا اور اب اسلام آباد میں ہے۔

آچکا ہے، اس کے نئے سرے سے زندہ ہونے کی بالفعل کوئی اُمید نہیں۔ پاکستان میں جہاں اس کی کوشش کی گئی تھی لوگوں نے اس اندازِ نظر کو سمجھے بغیر یکسر رد کر دیا۔ اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ یہ عجلت اور انتہا پسندی پر مبنی ہے۔ روایتی یعنی تاریخی اسلام کے بہت بڑے حصّے کو یکبارگی منسوخ کر دینا چاہتا ہے اور مغرب پرستی کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ بہرحال اصلاح کے اور سب طریقے جیسا کہ ہمارے تجربے سے ظاہر ہوتا ہے محض دفع الوقتی کے کھیل ہیں۔ ان حالات میں تو یہی نظر آتا ہے کہ بالآخر سیکولر اندازِ نظر کو غلبہ حاصل ہو جائے گا۔

۶۔ سیکولر انداز نظر

جب فرسودہ قدامت پسندی اور لایعنی تجدّد پسندی کا زور ہو تو اس کا بلاواسطہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سیکولرزم یا خالص دنیوی اندازِ نظر وجود میں آتا ہے۔ عالم اسلام میں سیکولرزم کے معنی یہ ہیں کہ ایسے قوانین اور سیاسی و معاشرتی اداروں کو اختیار کر لیا جائے جنھیں اسلام سے کوئی تعلق نہ ہو یعنی نہ وہ کتاب و سنّت کے بتائے ہوئے اصول سے اخذ کیے جائیں اور نہ ان سے ربط و ہم آہنگی رکھتے ہوں۔ مگر مغرب میں اسلامی معاشرے کے اندر سیکولرزم کے بارے میں عجب الجھے ہوئے خیالات پائے جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ ایچ۔ اے۔ آر گب (اور ایک حد تک ولفرڈ کینٹویل اسمتھ) کی تصانیف میں اس مسئلے کی وضاحت کی گئی ہے۔ بہت سے مغربی مصنف خصوصاً ماہرینِ عمرانیات قدامت پسند مسلمانوں کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے احکام میں کسی قسم کی تبدیلی سیکولرزم ہے۔ لیکن اگر اسلامی تجدّد کوئی معنی رکھتا ہے تو وہ یہی ہیں کہ احکام فقہ میں بڑے پیمانے پر اور متعدد جہتوں میں تبدیلی کی جائے اور اگر تبدیلی کا اصول اس انداز میں جو اس مضمون میں تجویز کیا گیا ہے اپنایا جائے تو اس کا سلسلہ کہیں نہیں رک سکتا، یہاں تک کہ قرآن مجید کے احکام شرعی کی تعبیر بھی اس کے دائرے میں آجائے گی۔ اس کی حد یہی ہے کہ وہ قرآن کے بنیادی روحانی اور اخلاقی اصول اور معاشرتی مقاصد کے مطابق ہو اور ان کے چوکھٹے کے اندر سما جائے۔ اگر

سیکولر قانون اور مذہبی قانون میں بنائے امتیاز یہی ہے کہ آخر الذکر خدا کا بنایا ہوا اور اول الذکر انسان کا بنایا ہوا ہے تو پھر قانونِ شریعت جو ہم تک پہنچا ہے بڑی حد تک سیکولر ہے اس لیے کہ اسے مسلم فقہا نے مدوّن کیا ہے۔

یہ ایک اہم حقیقت ہے کہ آج سیکولر طرزِ فکر اور طرزِ عمل عالمِ اسلام میں عام ہے۔ مسلم ممالک میں خواہ وہ پاکستان ہو جو اپنے آپ کو اسلامی جمہوریہ کہتا ہے، خواہ ترکی جو خود کو سیکولر جمہوریہ کہتا ہے، خواہ مصر جو اس معاملے میں خاموش ہے، سب کہیں سرکاری ادارے سیکولر ہیں اور اس حقیقت کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں سیکولرزم ان قدامت پسند قوتوں کی بدولت اور ان کے قدرتی ردِعمل کے طور پر پیدا ہوا ہے، جو اب تک اس کی اجازت نہیں دیتیں کہ شریعت کے بارے میں (اخلاقی قانونی سطح پر) مسائل پر بحیثیت مجموعی نئے سرے سے غور کیا جائے۔ خود

ترکی بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ ترکی میں سیکولرزم کو کسی فلسفیانہ بنیاد پر نہیں بلکہ قدامت پسندی کے ردِعمل کے طور پر اختیار کیا گیا ہے۔ مغرب نے بھی دراصل سیکولرزم کو اسی لیے اختیار کیا تھا کہ وہ ریاست کو کلیسا کے تسلط سے نجات دلانے کا ذریعہ ہے مگر آگے چل کر اس کے لیے فلسفیانہ بنیاد بھی تلاش کر لی گئی، نہ صرف عقل کی بنیاد بلکہ کلیسا کے ایک پرانے قول کے مطابق خدا اور قیصر کے درمیان تقسیم کار کی بنیاد۔

چنانچہ ہم مسلم ممالک میں سیکولرزم کو اسلامی تجدد کی متبادل شکل یا اس کی ابتدائی منزل تصور کر سکتے ہیں مگر ظاہر ہے اس کا امکان بھی ہے کہ اگر قدامت پسندی کا یہی زور رہا اور اس میں بہت مدت تک روشن خیالی نہ پیدا ہوئی یا مسلمانوں کے جدت پسند طبقوں میں اسلامیت کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کمزور پڑ گیا تو یہ اعتباری سیکولرزم حقیقی سیکولرزم بن جائے گا اور یہ امکان بہت قوی امکان ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے متوسط طبقے میں جو آج کل ابھر رہا ہے بعض رجحانات اس کے حق میں ہیں لیکن اگر اسلام سے تعلق خاطر کم نہ ہو (اور یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ ترکی کی نئی نسل میں بھی یہ تعلق خاطر بہت گہرا اور مضبوط ہے)

تو پھر اس کا امکان بڑھ جائے گا کہ جدید سیکولرزم کا یہ سارا دفتر بے معنی جسے مسلم معاشروں نے اپنایا ہے اسلام کے سرچشمۂ حقیقت یعنی کتاب وسنت سے معنوی ہم آہنگی اور ربط حاصل کرلے۔ اس بات کے نظری حیثیت سے قابل عمل ہونے سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ اسلام کے ابتدائی دور ارتقا میں یہ دونوں عمل وقوع میں آئے تھے یعنی قانون کو براہِ راست قرآن سے اخذ کیا گیا تھا (جس کی ذمہ داری ہم آج اسلامی تجدد کے سپرد کرنا چاہتے ہیں) اور ان قوانین اور اداروں کو جو غیر اسلامی ماخذوں سے لیے گئے تھے اسلامیت کے سانچے میں ڈھالا گیا تھا (جسے ہم اب سیکولر تجدد کو اسلامیانا کہتے ہیں)

یہ تو زمانہ ہی بتائے گا کہ مسلمان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت اختیار کریں گے۔ آج تو ایک طرف عالم اسلام میں ذہنی خلا ہے اور دوسری طرف جدید سیکولر ادارے بڑھتے چلے جاتے ہیں مگر قدیم ماحول سے مربوط نہ ہونے کی وجہ سے ڈانواں ڈول بے حاصل اور بے ثمر ہوکر رہ گئے ہیں نئی قوتیں جو تعلیم صنعت اور ترقی کی بدولت عظیم الشان پیمانے پر پیدا ہورہی ہیں شرع اور قانون سے زیادہ تخلیق دولت اور وسائل پیدا دار کے مسائل اور ان سب سے زیادہ سماجی انصاف کے سوال کے گرد منڈلا رہی ہیں۔ قدیم شرعی اقدار ان نئی اقدار کے ہجوم میں گم ہوگئی ہیں۔ غرض نظریاتی حیثیت سے مسلم ممالک اس افسوس ناک حالت میں ہیں کہ ان کے پاس کوئی اسلامی نظام فکر نہیں جس کے ذریعے ان نئی قوتوں کو راہ پر لگایا جائے اور تغیر کو ضبط میں لایا جائے۔

[مصنف کے خیالات سے لفظ بہ لفظ اتفاق نہ رکھنے کے باوجود غالباً بہت سے جدت پسند اور قدامت پسند اس کے اصل منشا یعنی اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرلیں گے مگر دو سوال بدستور ذہنوں میں کھٹکتے رہیں گے۔ ایک یہ کہ مسلم ممالک میں جن سے اس مضمون میں خطاب ہے اجتہاد کا حق کس فرد یا جماعت کو دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ جمہوری یا نیم جمہوری نظام حکومت میں جو ان میں سے اکثر ملکوں میں رائج ہے کیا صورت اختیار کی جائے کہ قدامت پسند عوام اجتہاد کو خواہ وہ مستند مجتہدوں کی طرف سے کیوں نہ ہو، بہ رضا و رغبت قبول کرلیں ؟ ان دونوں سوالوں کے جواب شافی پر اجتہاد کے مستقبل کا دارومدار ہے۔]

(ادارہ)

شیخ طوسی اور ان کا منہاجِ تفسیر

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

یہ اس مقالے کا خلاصہ ہے جو مولانا اکبر آبادی نے شیخ محمد بن الحسن الطوسی کے جشن ہزار سالہ کے موقع پر مشہد یونیورسٹی میں مارچ ۱۹۷۰ء میں پڑھا تھا۔ ادارہ مولانا کا شکرگزار ہے کہ آپ نے ہمیں اس کے شائع کرنے کی اجازت دی اصل مضمون جو عربی میں ہے دعوۃ الفکر دیوبند میں شائع ہوا ہے۔

بعثت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ آپ لوگوں کو آیاتِ الٰہی سمجھائیں۔ ان کا تزکیۂ نفس کریں اور انھیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیں تاکہ وہ صراط مستقیم کی طرف رُخ کریں اور جس جہل و گمراہی نے انھیں گھیر رکھا ہے اس سے نکلیں۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جس طرح آپ کی ذات بابرکات خاتم النبیین ہے جس کے بعد کوئی اور نبی نہیں آسکتا اسی طرح آپ کو جو کتاب عطا کی گئی ہے یعنی قرآن حکیم، وہ بھی کتب الٰہیہ کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس کے بعد کوئی دوسری آسمانی کتاب نہیں آئے گی۔ اس لیے اللہ تعالےٰ نے یہ اہتمام کیا ہے کہ ہر عہد اور زمانے میں ایسے ایسے ارباب فضل و کمال پیدا ہوتے رہیں جو قرآن کی تعلیم کو تازہ رکھیں چنانچہ تاریخ اسلام کے ہر دور میں علماء کی ایسی جماعت رہی ہے جو حالات و ضروریات کے مطابق معارف قرآنی کی تشریح کرتی رہی۔

تاریخ کا ادنیٰ طالب علم بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ شیخ الطائفہ ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی بھی تجدیدی فکر اور مجتہدانہ علم کے ان اساطین میں ہیں کہ جن کی ذات اربابِ دانش کے لیے قابلِ تقلید نمونہ تھی۔

اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب میں شیخ طوسی کی بے شمار تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف موضوعات پر آپ کے چھوٹے چھوٹے رسائل بھی ہیں۔ اس مضمون میں ہم خصوصیت سے ان کی معرکۃ الآراء تفسیر "التبیان فی تفسیر القرآن" کا ذکر کریں گے۔ شیخ طوسی کی یہ تفسیر بڑی اہتمام بالشان ہے۔ امین الاسلام الطبرسی (المتوفی ۵۴۸ھ) اپنی کتاب "مجمع البیان فی تفسیر القرآن" کے مقدمے میں رقمطراز ہیں:

" کتاب یقتبس منہ ضیاء الحق و یلوح علیہ رواء الصدق، وقد تضمن من المعانی الاسرار البدیعۃ واحتضن من الالفاظ اللغۃ الوسیعۃ ولم یقنع بتدوینھا دون تبیینھا ولا تنسیقھا دون تحقیقھا وھو القدوۃ استضیٔ بانوارہ واطأموا قع آثارہ "

اس مضمون میں فن تفسیر کی مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد اس پر بحث ہوگی کہ وہ کون سی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر کتب تفسیر میں تفسیر طوسی منفرد مقام اور خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔

علوم اسلامیہ سے دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ فن تفسیر اپنی علو شان، جلالتِ قدر، رفع منزلت اور جامعیت کے اعتبار سے تمام علوم پر بھاری ہے اس لیے کہ قرآن سے متعلق ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ۔" وانہ لکتاب عزیز لایاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ تنزیل من حکیم حمید "۔ ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے ۔" کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکرا اولوا الالباب "۔

پہلے پہل قرآن جن لوگوں تک پہنچا وہ عرب تھے۔ آنحضرتؐ سے جو کچھ سنتے اس کو یاد کر لیتے اور اپنے ذوق و فہم کے مطابق اس کے مفہوم کا استنباط بھی کر لیتے مگر جہاں کہیں کوئی چیز سمجھ میں نہ آتی تو صاحبِ وحی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

میں حاضر ہوتے۔ آپ اس کی تشریح وتفصیل بیان فرماتے، جیساکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔
"وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم لعلهم يتفكرون"
گروہ صحابہ کا کلی طور پر فہم قرآن میں یکساں مرتبہ نہ تھا اور نہ ہر صحابی کی رسائی معانی قرآن کے اسرار و رموز تک تھی۔ ابن خلدون کی اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کہ: "إن القرآن منزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغاتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون فى مفرداته وتراكيبه"۔ مشہور اسلامی مفکر احمد امین اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضى أن العرب كلهم يفهمونه فى مفرداته وتراكيبه لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب فى رقاه"۔
تصریحات بالا سے واضح ہے کہ فہم قرآن میں عربوں کی کیا حیثیت رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے راسخین فی العلم کی تعریف کی ہے اور کہا ہے: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به"۔
جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عہد رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حضرات صحابہ کرام اپنی قرآنی مشکلات پیش کرتے ہیں تو کبھی آپ وحی کے ذریعے سے اس لفظ یا معنی کی وضاحت فرماتے ہیں اور یہ وضاحت وتفسیر عین مرضی الٰہی کے مطابق ہے۔ کیونکہ اللہ نے آنحضرتؐ سے کہہ دیا تھا: "لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه"۔ جیسے اس آیت میں آپؐ نے بذریعہ وحی وضاحت فرمادی کہ خیط ابیض سے مراد فجر ہے: "حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر"۔ اور کبھی آپؐ اپنی طرف سے اس کی شرح فرماکر آیت کی نقاب کشائی فرماتے۔ اس میں ایسا بھی ہوتا کہ آپ سابقہ آیات قرآنی میں سے کسی کا حوالہ دیتے جیسے "ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" میں آپ نے "ظلم" کی تفسیر میں یہ آیت تلاوت فرمائی۔ "إن الشرك لظلم عظيم"۔
حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

جو کچھ بھی سُنا اسے محفوظ رکھا۔ گروہ صحابہ میں کچھ حضرات تفسیر بھی بیان کرتے تھے۔ ان میں سب سے بڑا حصّہ حضرت علی کرم اللہ وجہ کا ہے اور اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ عبداللہ بن مسعود اور دوسرے اصحاب کا ہے۔

عہد صحابہ کے ختم ہونے پر قرآن پاک کا تفسیری سرمایہ تابعین کرام کے سپرد ہوا چونکہ صحابہ کرام کے اثرات دور دراز ملکوں تک پہنچ چکے تھے اور اسلامی مملکت کا دائرہ بہت پھیل چکا تھا نیز باہمی نزاع واختلافات کے دروا ہو چکے تھے۔ اس لیے حضرات تابعین نے پہلا کام یہ کیا کہ انھیں صحابہ کرام سے جو تفسیری ورثہ ملا تھا اس کو جمع اور مدون کر دیا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی تفسیر ابو العالیہ ربیع بن مہران الریاحی (متوفی ۹۰ھ) کی ہے جس کی روایت ربیع بن انس نے کی ہے۔ دوسری تفسیر مجاہد بن جبیر (م ۱۰۱ھ) کی ہے اور تیسری عطا بن ابی رباح (م ۱۱۳ھ) کی ہے اور پھر محمد بن کعب القرظی (م ۱۱۲ھ) کی ہے۔ دورِ تابعین کے یہ مفسرین تین طبقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔

۱۔ وہ مفسرین جن کی بود و باش مکی ہے۔ یہ حضرات، حضرت عبداللہ بن عباسؓ (م ۶۸ھ طائف) کے تلامذہ ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس کی شہرت ترجمان القرآن، حبر الامت، رئیس المفسرین جیسے القاب سے ہوئی۔ آنحضرتؐ نے انھیں فہم دین اور علم تفسیر کی دعا دی تھی: "اللھم فقهه فی الدین وعلمه التاویل"۔ مفسرین مکّہ کے اسماء یہ ہیں۔ مجاہد بن جبیر مکی (م ۱۰۳ھ) سعید بن جبیر (م ۹۴ھ) عطا بن ابی رباح (م ۱۱۷ھ)

۲۔ وہ مفسرین جن کی رہائش کوفے میں تھی۔ ان میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ کا شمار ہوتا ہے۔ آنحضرتؐ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا: "من أحب أن یقرء القرآن غضا کما أنزل فلیقرأہ علی قرأۃ ابن ام عبد"۔ ان کا انتقال ۹۵ھ میں ہوا۔ امام شعبی (م ۱۰۵ھ) تفسیر میں ان کے اہم شاگرد مانے جاتے ہیں۔

۳۔ وہ مفسرین قرآن جن کی قیام گاہ مدینہ منورہ ہے۔ یہ تمام مفسرین مدینہ شاگرد ہیں حضرت زید بن اسلم العدوی کے جن میں مالک بن انس (م ۱۷۹ھ) حسن بصری (م ۱۲۱ھ) عطا بن ابی سلمہ میسرۃ الخراسانی، قتادۃ بن دعامۃ السدوسی (م ۱۱۱ھ) اور امام سدی وغیرہ شامل ہیں۔ یہ حضرات

عام طور سے متقدمین علماء تفسیر میں گنے جاتے ہیں۔

تابعین کا دور گذر جانے کے بعد تبع تابعین کا دور آتا ہے۔ یہ حضرات اس امر کے کوشاں رہے کہ جو کچھ تفسیری سرمایہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے یا حضرات صحابہ سے ماثور ہے سب کا سب جمع کر دیا جائے اور اس میں کسی قسم کی طبقاتی تخصیص نہ برتی جائے۔ چنانچہ ان حضرات کی تحریریں، ان تمام علوم و معارف کا گنجینہ ہیں جو اگلوں سے انھیں ملا تھا جس میں اسرائیلیات کا بھی خاصا حصّہ پایا جاتا ہے۔ اس طبقے کے مشہور مفسرین میں شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ) سفیان بن سعید الثوری (م ۱۹۸ھ) وکیع بن الجراح (م ۱۹۸ھ) سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) یزید بن ہارون (م ۲۰۶ھ) اسحاق بن راہویہ (م ۲۳۸ھ) مگر افسوس اس بات کا ہے کہ اس طبقۂ علماء کی تفسیریں آج ناپید ہو چکی ہیں سوائے اس حصّے کے جو ابوجعفر ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب میں جمع کر دیا ہے۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ دنیا میں سفیان ثوری کی تفسیر کا واحد مخطوطہ رام پور کی رضا لائبریری میں موجود تھا جسے مشہور محقق مولانا امتیاز علی عرشی صاحب ناظم کتب خانہ رامپور نے بیش قیمت حواشی کے اضافے کے بعد وزارت تعلیم ہند کے تعاون سے شائع کر دیا ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ رام پور کی رضا لائبریری کی علمی دنیا میں منفرد حیثیت ہے اور اس میں نوادر مخطوطات کی بڑی تعداد اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب کی کتابوں پر مشتمل ہے۔

دور تابعین کے بعد فن تفسیر کی جمع و تدوین کا آغاز ہوتا ہے اور یہ بنو امیہ کا آخری عہد یا بنو عباس کا ابتدائی عہد حکومت قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر تدوین کے عہد کی اس تعیین سے پہلے دو باتوں کا خیال ضروری ہے۔

۱۔ پہلی بات تو یہ کہ فن تفسیر اپنے نشو و نما کے عہد سے لے کر تدوین کے عہد تک کوئی مستقل علم یا فن شمار نہیں کیا جاتا تھا بلکہ فن حدیث کا ایک جز سمجھا گیا ہے کیونکہ علم حدیث اسلامی افکار کا تنہا ذریعہ سمجھا جاتا رہا اور اس اعتبار سے تفسیر، فقہ، تاریخ وغیرہ سب حدیث کے زمرے میں داخل ہیں۔ نیز اس وقت تمام علوم و معارف ایک دوسرے سے خلط ملط تھے چنانچہ اس عہد کی بعض کتب حدیث اس کی صحیح عکاسی کرتی ہیں۔ مثلاً امام بخاری کے

مجموعۂ حدیث میں تفسیر سے متعلق پورا ایک باب ہے۔ اس بنا پر یہ بات کہنا درست ہے کہ یہ علماء فی الواقع ائمہ حدیث تھے اور تفسیر سے ان کا ربط صرف اس قدر تھا کہ علم تفسیر بھی علم حدیث کا ایک حصّہ سمجھا جاتا تھا۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ ان حضرات کی تصنیفات بڑی مختصر ہوتی تھیں اور یہ لوگ نہ تو آیت بہ آیت تفسیر بیان کرتے اور نہ نظم و ترتیب کا اہتمام کرتے۔ نیز تفسیر میں ان کے پاس صرف دو ذرائع تھے ایک تو وہ تفسیری روایتیں جو انھوں نے اپنے شیوخ و اساتذہ سے ورثے میں پائی تھیں اور دوسرے ان کا ذوق و وجدان اور شخصی اجتہاد جیسا کہ سفیان ثوری کی تفسیر میں ہم دیکھتے ہیں کہ "هؤلاء بناتی هن أطهر لكم" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "عن مجاهد: فأما لوط لم تكن له إلا ابنتان"

اس کے بعد انفصال کا دور شروع ہوتا ہے جبکہ فن تفسیر علم حدیث سے علٰحدہ کر دیا گیا اور مستقل فن سمجھا جانے لگا چنانچہ آیت وار تفسیر بھی شروع ہو گئی اور ترتیب مصحف کا اہتمام بھی برتا جانے لگا لیکن اس کی تعیین دشوار ہے کہ کس شخص نے پہلے پہل اس نہج پر تفسیر لکھی ہے۔

ابن ندیم کی "الفہرست" کو اٹھا کر دیکھیے اس میں ایک جگہ ابن ابوالعباس ثعلب کی ایک روایت ہے کہ فراء نے معانی کی کتاب اس لیے لکھوائی کہ عمر بن بکیر نے جو ان کے ساتھیوں میں سے تھے، ایک مرتبہ انھیں یہ پیغام بھیجا کہ امیر حسن بن سہل قرآن کے بارے میں کچھ نہ کچھ پوچھا کرتے ہیں جس کا میرے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ اگر آپ اس موضوع پر ایک کتاب تصنیف فرما دیں تو میں اس کتاب کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات دے دیا کروں۔ چنانچہ فراء نے اپنے ساتھیوں سے ہفتے میں ایک دن جمع ہونے کے لیے کہا اور کچھ عرصے میں قرآن کے موضوع پر ایک کتاب کا املا کرا دیا۔

اس واقعہ کو سامنے رکھتے ہوئے بعض حضرات کا خیال ہے کہ فراء پہلا شخص ہے جس نے ایک نئے نہج پر کتاب لکھی ..... لیکن یہ رائے ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ فراء کی "معانی القرآن" اور ابوعبیدہ کی "مجاز القرآن" میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

بہرحال اس زمانے میں تفسیر نے علماء کی ایک جماعت کے ہاتھوں ایک مستقل فن اور ایک اہم موضوع کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ان میں ابن ماجہ (م ۲۷۳ھ) ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) ابوبکر بن المنذر نیشاپوری (م ۳۱۸ھ) ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) ابوالشیخ بن حبان (م ۳۶۹ھ) حاکم (م ۴۰۵ھ) ابوبکر بن مردویہ (م ۴۱۰ھ) اور دوسرے مفسرین شامل ہیں۔ یہ جملہ تفسیریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین سے اسناداً مروی ہیں نیز یہ منقول تفسیریں ہیں، ان میں روایات پر کوئی اضافہ نہیں۔ سوا ابن جریر طبری کی تفسیر کے کہ انھوں نے اقوال واردہ کا ذکر کیا پھر ان کو موضوع بحث بنایا۔ راجح و مرجوح کی تفریق کی اور حسب ضرورت اعراب کی بحث بھی چھیڑی۔ نیز آیاتِ قرآنیہ سے مسائل کا استنباط بھی کیا۔ یہاں تک اہل سنت والجماعت کی تفسیروں کا مختصر تذکرہ تھا۔ اب ہم موجودہ زمانے تک کی شیعی تفاسیر کا ذکر کریں گے۔

ایران کے ایک بہت بڑے عالم، محقق، ناقد شیخ آغا بزرگ تہرانی اپنی کتاب "الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ" کی چوتھی جلد میں "التفسیر" کے عنوان کے تحت رقمطراز ہیں: "عبد اللہ بن عباس (م ۶۸ھ) سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے فنِ تفسیر پر کتاب "ترجمان القرآن" لکھی۔ اس کے بعد اُن کے شاگرد سعید بن جبیر شہید (م ۹۵ھ) اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ بلکہ ایک کثیر تعداد ان لوگوں کی ہے جنھوں نے ایک ہی تصنیف پر اکتفا نہیں کیا بلکہ دوسری کتابوں کا بھی اضافہ کیا۔"

اس کے بعد شیخ آغا بزرگ تہرانی نے بعض مفسرین کے نام گنوائے اور ان کی تصانیف کی کچھ تفصیلات بیان کی ہیں لیکن اس وقت ہم صرف تیسری صدی ہجری کی چند شیعی تفاسیر کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ ابان بن تغلب بن رباح (م ۱۴۱ھ) کی تفسیر، جس کا اس وقت کے علماء و ائمہ کے نزدیک بڑا مرتبہ تھا۔ انھوں نے ایک ہی تفسیر کی تصنیف پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قرآن کے موضوع پر چار کتابیں تصنیف کیں جیسا کہ شیخ آغا بزرگ تہرانی نے ابن ندیم سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

۲۔ شیخ وزیر ابوالحسن عباد بن عباس بن عباد طالقانی کی "تفسیر آیات الاحکام"۔ ابوالفرج

ابن الجوزی نے اپنی کتاب "منتظم" میں فرمایا ہے کہ ابوالحسن عباد نے احکام قرآن پر ایک ایسی کتاب تصنیف کی جس میں انھوں نے فرقہ معتزلہ کی حمایت کی ہے۔

۳۔ تفسیر الآی (تفسیر آیات)۔ یہ ہشام بن محمد بن سائب کلبی کی تصنیف ہے۔

۴۔ مقاتل بن سلیمان کی تفسیر آیات الاحکام۔ اور تفسیر بن ابی الثلج (ابوبکر محمد بن احمد م ۳۲۵ھ) اس کے علاوہ اور بھی بہت سی تفسیریں ہیں جن کا علامہ شیخ آغا بزرگ تہرانی نے اپنی تصنیف "الذریعہ إلی تصانیف الشیعہ" میں ذکر کیا ہے۔

ان تصانیف میں چند ہی زیور طباعت سے آراستہ ہو پائی ہیں جن میں تیسری صدی کے مشہور عالم فرات ابن ابراہیم کوفی اور علی بن ابراہیم قمی کی تفسیریں قابل ذکر ہیں۔

گو ان تمام تفسیروں کا انداز اس حد تک اہل السنّت کی تفسیروں سے ہم آہنگ ہے کہ ان میں بھی روایات کا التزام رکھا گیا ہے لیکن ان کی روایتیں اہل بیت یا ان حضرات سے لی گئی ہیں جن کا رشتہ حضرات صحابہ سے قائم تھا مثلاً ابوہریرہ، مقداد بن اسود، سلمان فارسی وغیرہ۔

عباسیوں کے ابتدائی عہد میں جبکہ زبان و ادب کی تدوین یونانی منطق و فلسفہ کا ترجمہ ہو رہا تھا اور علم کلام کی گرم بازاری تھی مختلف فرقوں مثلاً اشاعرہ، معتزلہ، قدریہ، جبریہ اور ماتریدیہ وغیرہ کے نظریات کا قرآن کریم کی تفسیر پر غیر معمولی اثر پڑا ہے۔ ہر فرقے نے اپنے مذہبی رجحانات کے مطابق آیات قرآنی کی تفسیر شروع کر دی تھی اور مورخین اپنے ذوق کے مطابق قصص قرآنی سے واقعات ماضیہ کی تعیین کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ روش مستحسن نہ تھی کیونکہ اس کی بدولت مختلف اسلامی فرقوں میں کشمکش پیدا ہو گئی بالخصوص محدثین اور متکلمین اسلام کی باہم نزاعی بحث اس حد تک چلی کہ ابن قتیبہ نے متکلمین کے بارے میں لکھا۔ اس فرقے نے قرآنِ حکیم کی عجب من مانی تفسیر کی ہے۔ ان کی خواہش دراصل یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر کو اپنے مذہبی رجحانات کا آئینہ دار بنا لیں۔

تاہم جس طرح فنِ نحو، صرف، معانی، بیان، تاریخ، حدیث کی بحثوں نے علمِ تفسیر کے علمی وقار کو بڑھایا تھا اسی طرح اس فکری نوک جھونک نے بھی فنِ تفسیر کو مالا مال کر دیا۔ اس

میں دو رائیں نہیں ہوسکتی ہیں کہ ابن جریر طبری کی تفسیر مدرسۂ تفسیر کی بہترین نمائندگی کرتی ہے
کہ اس میں فن ذخیرہ کی بڑی کمیاب اور نادر چیزیں شامل ہیں اور خود اس کی ضخامت اس
کی فنی عظمت کی ایک بڑی دلیل ہے۔ اسی طرح شیخ طوسی کی تفسیر جو اس مضمون کا موضوع
ہے بڑی اہمیت رکھتی ہے۔

شیخ طوسی کی پیدائش ۳۸۵ ہجری میں آمل طبرستان میں ہوئی۔ بارہ سال کی عمر میں آپ
نے حصولِ علم کے لیے رختِ سفر باندھا، شہر شہر گھومے پھرے مصر، شام، اور عراق میں
حدیث و تفسیر کی تعلیم حاصل کی اور مستقل طور پر بغداد میں سکونت اختیار کرلی اور یہیں ۴۶۰ھ
میں جان جانِ آفریں کے سپرد کردی۔

موصوف اسلامی دنیا کے ان جید مایۂ ناز علماء میں تھے جو صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔
آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ مہتم بالشان کارنامہ آپ کی تفسیر ہے جس میں بڑی حد
تک سابقہ تفسیروں کا نچوڑ بھی آگیا ہے اور ان میں موازنہ کرکے صحیح اور سچتہ روایات سے
تفسیر میں مدد لی گئی ہے۔ اس تفسیر کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں عبداللہ بن عباس،
علی ابن ابی طالب، عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب کے مدرسۂ فکر کی روایات شامل کی گئی
ہیں۔ ساتھ ہی ابن جریج، سدی اور ابن اسحاق کی تحریروں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے
اس پر مستزاد یہ کہ اپنے عہد کے مروجہ علوم یعنی نحو وغیرہ سے بھی آیات کا مفہوم سمجھنے میں
کام لیا گیا ہے۔

تفسیر کا مطالعہ بتاتا ہے کہ شیخ طوسی پہلے صحابہ کرام اور تابعین عظام کی روایات
بیان کرتے ہیں اور پھر نقد و تبصرہ کے بعد ان میں کسی ایک کو خالص عقلی اور فکری بنیاد پر
ترجیح دیتے ہیں۔ شیخ تفسیر بالرائے ناپسند کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ
صحابہ کرام اور تابعین سے جو باتیں منقول اور جن کی روایتی صحت مسلم ہو، ان ہی پر تفسیر کی
بنیاد رکھی جائے۔

شیخ طوسی اپنی تفسیر میں قرأتِ قرآن پر خاص توجہ دے کر اس کے مختلف مفاہیم و
معانی تعین کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کو فن قرأت سے کس درجۂ وابستگی

تھی۔ درحصل آپ کا شمار اس فن کے اساطین میں ہوتا تھا۔ ایک روایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ شیخ نے فن قرأتِ قرآن پر اٹھارہ جلدوں میں ایک جامع و ضخیم کتاب تصنیف کی تھی جس میں قرأت کے تمام انداز آگئے تھے۔ پھر اس پر محاکمہ کرکے قرأت صحیحہ کی تعیین کی تھی۔

ان کا ایک معمول یہ بھی ہے کہ جب کوئی موضوع ختم کرتے ہیں تو ابن جریر طبری کی تعقیب کرتے ہیں کبھی یہ تعقیب قرأت پر ہوتی ہے اور کبھی اسلوب تفسیر پر۔ اسرائیلی روایات کے نقل و استقصاء میں کعب احبار اور وہب بن منبہ پر انھیں مکمل اعتماد ہے۔ تاہم اسلاف کی اندھی تقلید نہیں ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تفسیروں میں سے دو کا ذکر کر دیا جائے جو تفسیر ابن جریر طبری کے بعد شیخ طوسی کی تفسیر سے پہلے لکھی گئیں۔

ان تفسیروں میں سرفہرست "بحر العلوم" نامی تفسیر ہے۔ عام طور سے تفسیر ابو اللیث سمرقندی المتوفی ۳۷۵ھ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ محمد حسین الذہبی کی تصریح کے مطابق یہ مخطوطہ ہے جو تین ضخیم جلدوں میں دار الکتب المصریہ میں موجود ہے۔ محمد حسین الذہبی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ میں نے اس کتاب کو کھنگال کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ سمرقندی نے تفسیر بالروایۃ کی ہے اس میں اسلاف، صحابہ کرام، تابعین حضرات اور بعد کے مفسرین کے اقوال جمع کر دیئے گئے ہیں مگر نقل احوال میں سند کی طرف دھیان نہیں دیا گیا ہے، نہ مختلف فیہ اقوال پر تعقیب کی گئی ہے اور نہ مصنف نے ابن جریر طبری کی طرح ترجیح قول کا طریقہ اپنایا ہے۔ تفسیر بحر العلوم میں کسی قدر قرأت قرآن سے بھی بحث کی گئی ہے۔ قرآن فہمی میں زبان کا بھی سہارا لیا گیا ہے کہیں کہیں تفسیر القرآن بالقرآن کا بھی طریقہ اپنایا ہے کہ مفہوم آیت کی وضاحت ہو جائے۔

دوسری کتاب، ثعلبی المتوفی ۴۲۷ ہجری کی ہے جس کا نام " الکشف والبیان عن تفسیر القرآن" ہے، یہ تفسیر بھی ازہر کے کتب خانے میں مخطوطے کی شکل میں موجود ہے۔ اس کی ابتدائی چار جلدیں باقی ہیں۔ چوتھی جلد سورۂ فرقان پر ختم ہوتی ہے بقیہ حصوں کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ محمد حسین الذہبی نے تلاش میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا مگر کتاب کے باقی اجزا کا سراغ نہ لگا۔ محمد حسین الذہبی کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ابن جریر طبری

کی تفسیر کے نہج پر لکھی گئی ہے۔

اس جملۂ معترضہ کے بعد ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔

شیخ طوسی اپنے طریقۂ تفسیر پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں "جس چیز نے مجھے تفسیر کی تصنیف پر آمادہ کیا، وہ یہ ہے کہ میں نے متقدمین و متاخرین علماء میں کسی کو نہیں پایا جس نے ایسی کتاب تفسیر لکھی ہو جو فن کے تمام مباحث کا استقصاء کرتی ہو۔ کیونکہ جن علماء امت نے اس موضوع پر کام کیا ہے، ان کا حال یہ ہے کہ کچھ نے تطویل پسند کرکے مباحث تفسیر کے تمام پہلوؤں کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے جیسے ابن جریر طبری وغیرہ کچھ نے اختصار پسندی سے کام لیتے ہوئے صرف الفاظ قرآن کے معانی و غریب القرآن تک دائرۂ بحث محدود رکھا ہے، کچھ نے اعتدال کی راہ اپنائی۔ خاص خاص باتوں کو جمع کر دیا اور جو چیزیں ان کے مطالب کی نہ تھیں ان سے گریز کیا۔ کچھ نے اس میں بعض ایسے مباحث شامل کیے جو اس فن کے دائرے سے باہر تھے جیسے فقہی جزئیات و فقہاء اسلام کے باہمی اختلاف وغیرہ۔

میں نے جماعت مومنین کے ایک طبقے کا یہ مطالبہ دیکھا کہ اسے ایک ایسی کتاب تفسیر کی ضرورت ہے جو نہ طویل ہو اور نہ مختصر اور جس میں فن تفسیر کے تمام ہی پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہو اور تمام مباحث آ گئے ہوں جیسے قرأت قرآن، علم معانی قرآن، نحو، علم کلام، متشابہات قرآن اور منکرین کے اعتراضات کے تسلی بخش جوابات وغیرہ نیز اس میں اصول دین کے متعلق تمام امکانی دلائل بھی ہوں۔ ان چیزوں کو مدنظر رکھتے ہوئے خدا کا نام لے کر اس کام کا بیڑا اٹھا رہا ہوں۔ تصنیف میں ایجاز و اختصار کا التزام کیا ہے۔ اس میں ایسی تطویل نہ ہوگی کہ ناظرین اکتا جائیں اور نہ اتنا اختصار ہوگا کہ مفہوم سمجھ میں نہ آسکے"، وجہ تصنیف بیان کرنے کے بعد مقدمے میں چند باتوں کی نشاندہی کرتے ہیں جو فن تفسیر کے اصول مبادیات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے پہلے "قرآن میں کمی اور اضافے" کے عنوان سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں "رہا قرآن میں کمی یا اضافے کا مسئلہ تو یہ بھی کوئی اہم چیز نہیں ہے کیونکہ قرآن میں اضافے کی روایات کے بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ باطل ہیں اور کمی کے بارے میں بھی

مسلمانوں کے مختلف مکاتیبِ فکر کے تردیدی بیانات ملتے ہیں اور یہی ہمارے مذہب میں صحیح رائے ہے۔ علامہ مرتضیٰؒ نے بھی اسی کی تائید کی ہے اور روایات سے بھی اسی کا ثبوت ملتا ہے گو بہت سی ایسی روایات عوام و خواص میں مشہور ہیں کہ موجودہ قرآن میں بہت آیتیں کم ہیں اور کہیں کی آیت کہیں نقل کر دی گئی ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کی ساری روایات "اخبار احاد" ہیں جن کی علمی اور عملی کوئی وقعت نہیں ہے۔ بہتر یہی ہے کہ اس قسم کی باتوں سے احتراز کیا جائے اور ایسی بحثیں نہ چھیڑی جائیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "قرآن کی ہر آیت کا ایک ظاہری اور ایک باطنی مفہوم ہے"۔ اربابِ نظر جانتے ہیں کہ نفس پرستوں نے کس طرح اپنی خواہش کے مطابق قرآنی آیات کی تفسیریں کی ہیں اور آنحضرتؐ کی طرف منسوب کردہ حدیث سے فائدہ اُٹھا کر کتنوں کو راہِ حق سے بہکایا ہے۔ اس جملے کی بہت سی شرحیں کی گئی ہیں اور خاصی موشگافیاں ہوئیں مگر شیخ طوسی نے اس باب میں اپنی طرف سے ایک بات بھی نہیں کہی صرف متعدد اقوال نقل کر دینے کے بعد یہ اشارہ کر گئے کہ یہ معاملہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے۔

مقدمہ کتاب میں "نزول القرآن علی سبعۃ احرف"، نسخ قرآن، بلاغت قرآنی، مکررات اور محکم و متشابہ پر بحث ہے۔ ہر موضوع سے متعلق واجبی اور ضروری بات کہی گئی ہے۔ طول سے پرہیز کیا گیا ہے مگر کوئی موضوع تشنہ نہیں ہے۔ شیخ طوسی کی تفسیر قرآن، قرآنی علوم و معارف کا گنجینہ ہونے کی حیثیت سے ایک ایسی معرکۃ الآرا انسائیکلو پیڈیا قرار دی جا سکتی ہے جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ شیخ طوسی اپنی تفسیر میں اسلاف کے نقل اقوال پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان اقوال پر نقد و تبصرہ کر کے رطب و یابس کا فرق واضح کرتے ہیں جس سے ان کی خداداد قابلیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

تفسیر میں ان کا معمول ہے کہ پہلے سورہ کے نام کی تعیین کرتے ہیں اور اس سلسلے میں روایات و لسانی دلائل و براہین سے کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں یا اپنی طرف سے کسی نئی بات کا اضافہ کرتے ہیں اور وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں۔ پھر الفاظ کی شرح کی باری آتی ہے، اس سلسلے سے کلمات کی اصل اور مشتقات پر بحث کرنے کے بعد اپنی رائے

کی تائید میں جا بجا عربی اشعار کو بطور سند پیش کرتے ہیں۔ پھر آیت کے معنی و مفہوم پر آتے ہیں تو آنحضرتؐ، اہل بیت، صحابائے کرام یا تابعین و تبع تابعین کی روایات سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ اگر یہ روایات باہم متعارض ہوتی ہیں تو محاکمہ کر کے تضاد کو رفع کرتے ہیں۔ نیز جن آیات سے کوئی بھی فقہی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اس کے ضمن میں شرح و بسط کے ساتھ مسائل فقہیہ سے بحث کرتے ہیں اسی طرح اگر کسی آیت سے کوئی کلامی مسئلہ متعلق ہوتا ہے تو کلامی مسائل پر سیر حاصل بحث کرتے ہیں اور گمراہ فرقوں کی بھرپور تردید کرتے ہیں۔

بہت سی جگہوں پر قرآن کی تفسیر قرآن سے کرتے ہیں۔ ایسی آیتیں بیان کرتے ہیں جن سے مفہوم کی بحسن و خوبی وضاحت ہوتی ہے۔ اسرائیلیات کے نقل کرنے میں یہ معمول ہے کہ ہر روایت متعدد سندوں سے بیان کرتے ہیں، کبھی ان پر نقد و جرح کرتے ہیں اور کہیں بغیر تبصرہ چھوڑ دیتے ہیں۔ دوران تفسیر ان سوالات کو حل کرتے جاتے ہیں جو نظم قرآن سے متعلق ذہن میں اٹھتے رہتے ہیں۔ آیات کے باہمی تناقض سے جو شکل پیدا ہوتی ہے اسے حل کرتے ہیں، اس نوعیت کی ساری جگہوں اور سارے مقامات پر شیخ طوسی کا اپنا خاص رنگ اور خاص انداز رہے

چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ طوسی قرآن کی کسی بھی آیت کی تمام ممکن قرأتیں بیان کر دیتے ہیں ان میں وہ قرأتیں بھی ہوتی ہیں جن کا ائمہ فن کی نگاہوں میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ پھر آخر میں اپنی مدلل رائے دیتے ہیں

اس میں شک نہیں کہ شیخ طوسی نے ہمارے سامنے زبان و ادب کی جو بحثیں رکھی ہیں وہ ایک گرانمایہ علمی گنجینہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زبان و ادب میں ان کا مقام کسی صورت میں ان کے فقہی، مذہبی، تاریخی اور فلسفیانہ مقام سے کم نہیں ہے۔

شیخ طوسی آیات کے ذیل میں فقہی مسائل اور روایات بھی بیان کرتے جاتے ہیں۔ ایسے موقعوں پر پہلے مذاہب فقہیہ کی رائیں عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں اور آخر میں اپنی رائے دیتے ہیں اور اس کے دلائل پیش کرتے ہیں،

شیخ طوسی مسائل کلامیہ سے بھی تفصیل و تشریح کے ساتھ بحث کرتے ہیں اور اہتمام

یہ کرتے ہیں کہ فرقۂ امامیہ کے اصولوں سے آیتوں کو تطبیق دیں۔ وہ جب کسی کلامی مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں تو اپنی تمام صلاحیتوں کو اس جانب مبذول کر دیتے ہیں۔ تفسیر کی پہلی جلد میں جن لوگوں کی آراء کو رد کیا ہے ان کی گنتی ۸۵ تک پہنچتی ہے، منجملہ ان کے اِن لوگوں کا رد بھی ہے جو لفظ "رحمٰن" کو عربی لفظ نہیں مانتے، مجبرہ کا رد کرتے ہوئے ان کے اس قول کو موضوع بتاتے ہیں "لیس للہ علی الکافر نعمہ" نیز معتزلہ، یہود و نصاریٰ کے مشہور و معروف عقیدوں کی بھرپور تردید ہے۔ اسی طرح انھوں نے سدّی، طبری، بلخی اور رمانی کا رد کیا ہے، احقاق حق و ابطال باطل کی یہی روح پہلی جلد سے شروع ہو کر آخر تک قائم رہتی ہے۔

شیخ طوسی کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ کسی مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے اپنی کسی کتاب کا حوالہ دے کر گزر جاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس موضوع سے متعلق تمام بحثیں محولہ کتاب میں موجود ہیں۔ چنانچہ جب ان کے پاس شفاعت اور امامت کے بارے میں سوالنامے آئے تو اسی طرح انھیں جواب دیا۔

قرآن کریم میں بعض ایسے مقامات ہیں جن کی شرح میں بہت اختلاف رائے ہے اور وہ مقامات مشکل ترین مقامات میں شمار ہوتے ہیں۔ ان میں ایک لفظ نسخ ہے۔ "ما ننسخ من آیۃ او ننسھا" میں کہ نسخ کا مفہوم کیا ہے۔ ۲۔ متشابہات اور ان کا مفہوم۔ ۳۔ حروف مقطعات آیا مستقل آیات ہیں یا نہیں اور ان کا مطلب کیا ہے؟ اور خدا کی ان سے کیا مراد ہے؟ ۴۔ اسراء کی حقیقت کیا ہے؟ روحانی ہے یا جسمانی؟ ایسی اور بھی چیزیں ہیں جو قرآنیات کے مشکل ترین مقامات سمجھی جاتی ہیں جن کی تعداد کم نہیں ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ طوسی یہ مشکل آسانی سے حل کرتے چلے جاتے ہیں۔

شیخ طوسی اپنی تفسیر میں کعب احبار، وہب بن مفید، ابن جریح اور سدی وغیرہ کے حوالے سے اسرائیلیات کی بھی روایت کرتے ہیں۔ یہاں یہ دیکھنا ہے کہ دراصل اسرائیلیات کی حیثیت کیا ہے؟

مبصرین اسرائیلی روایات کے تین درجے قائم کرتے ہیں۔ اسرائیلیات کا ایک درجہ

تو وہ ہے کہ جس کی صحت قرآن سے ثابت ہو اس بنا پر تسلیم کی جائے۔ دوسرے درجے کی وہ اسرائیلیات ہیں جن کی تکذیب ہمارا ذخیرہ علم کرتا ہے اور تیسرا درجہ اسرائیلیات کا وہ ہے جس کے بارے میں سکوت بہتر ہے۔ وہ نہ تو پہلے درجے میں آتی ہے کہ بے چون وچرا تسلیم کر لیا جائے اور نہ دوسرے درجے میں آتی ہے کہ اس کا انکار کر دیا جائے۔ ہم نہ اس کی تصدیق کر سکتے اور نہ تکذیب۔ اس تیسرے درجے والی اسرائیلی روایات کی حکایت جائز ہے۔

اس قسم کی جگہوں میں شیخ طوسی کا معمول یہ رہا ہے کہ اسرائیلی روایت بے کم وکاست نقل کر دیتے ہیں پھر اتنے حصے کا اثبات کرتے ہیں جتنا ان کی نظر میں ثابت ہوتا ہے مثلاً آدم علیہ السلام کے دنیا میں اترنے کے سلسلے سے قرآن کہتا ہے "فازلهما الشيطان عنها فأخرجهما" اس کی تفسیر میں شیخ طوسی کئی طرح کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ آدم وحوا جنت سے کس طرح نکلے ہیں۔ اسی سلسلے میں سعید بن مسیب سے نقل کرتے ہیں کہ وہ قسمیں کھا کھا کے کہتے تھے کہ سیدنا آدم نے عالم ہوش میں شجر ممنوعہ کو نہیں چکھا بلکہ حضرت حوا نے انھیں شراب پلا کر بدمست کر ڈالا پھر درخت کے پاس لے گئیں جہاں حضرت آدم نے شجر ممنوعہ کو چکھا۔ سعید ابن مسیب کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ شراب ساری شریعتوں میں حرام تھی اس لیے چکھنے چکھانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اسی طرح سورۂ بقرہ میں ہاروت وماروت کے قصے کی بہت سی اسرائیلی روایتیں نقل کرنے کے بعد اظہار رائے کرتے ہیں کہ وہ روایتیں جن سے دونوں فرشتوں کا خطاکار اور گنہگار ہونا معلوم ہوتا ہے وہ اخبار احاد ہیں عصمت ملائکہ کا عقیدہ اس کی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ جو عصمت ملائکہ کا عقیدہ رکھتے ہیں وہ اس کی صحت کے قائل نہیں ہو سکتے اور جو صحت روایت کا بھروسہ کریگا اس کے نزدیک عصمت ملائکہ مجروح ہوتی ہے اور ہماری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں فرشتے اگر رسول تھے تو ان سے ارتکاب معصیت کا تصور ہی محال ہے اور اگر رسول نہ تھے تو ان کا ارتکاب معصیت کا امکان جائز ہے۔

بہرحال ہم شیخ طوسی کی تفسیر کے بارے میں اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں جو کچھ ابو محمد عبد اللہ بن احمد الفرقانی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے اور جسے محمد حسین الذہبی نے

اپنی کتاب التفسیر والمفسرون میں نقل کیا ہے کہ ابن جریر طبری کے بارے میں داؤدی نے کہا۔

"بیشک محمد بن جریر طبری نے فن تفسیر میں جودت پیدا کی۔ انھوں نے" محکمات" "ناسخ ومنسوخ" ومشکلات وغرائب ومعانی کی وضاحت کی اور مفسرین کے تفسیری اختلافات صحیح قرأت، اخبار وقصص، قیامت کا بیان کیا۔ نیز قرآن کی ایک ایک حکمت اور ایک ایک آیت کی مکمل تشریح کی۔ پس اگر کوئی عالم یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تفسیر ابن جریر طبری سے وہ دس کتابیں لکھ سکتا ہے اور ہر کتاب ایک خاص موضوع کی معلومات سے متعلق ہوگی تو یہ دعویٰ بجا ہوگا"

شیخ طوسی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ گروہ" امامیہ" کے سرخیل تھے۔ اس لیے ان کی ساری کوششیں اپنے فرقے کے بنیادی عقائد کے اثبات میں صرف ہوئیں۔ ان عقائد کی انھوں نے عقلی ونقلی دلائل سے حمایت کی مگر تفسیر قرآن میں اس سے گریز کیا کہ ان کی تفسیر کسی خاص طبقۂ خیال کے لیے ہو اور اس میں فرقہ وارانہ عصبیت کی جھلکیاں پائی جائیں۔ نتیجۃً ان کی تفسیر علمی حقائق اور دینی معارف کا خزانہ قرار پائی اور ہر شخص کے لیے اس کے دروازے کھلے ہیں کہ فہم قرآن میں اس سے بھرپور استفادہ کرے۔ خواہ کسی بھی مکتب فکر سے وابستگی رکھتا ہو۔

ان ساری فنی خصوصیات اور علمی وقار کے باوجود شیخ طوسی کی تفسیر میں بعض ایسی بھی باتیں آگئی ہیں جن سے ہمارا ہم خیال ہونا مشکل ہے۔ مثلاً "لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاءَ من دون المومنین" کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ آیت کا مطالبہ ہے کہ کفار کے ساتھ شدّت و رُکھائی کا برتاؤ کیا جائے نہ کہ نرمی وہمدردی کا۔ جیسا کہ بعض ایک دو آیتوں میں اس کے خلاف آتا ہے۔ شیخ کی اس رائے کے سلسلے میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان جیسی آیتوں میں حکم نہ تو عام ہے اور نہ مطلق ہے بلکہ اس میں مختلف حالات ومسائل کی طرف اشارہ ہے جو قوموں کو پیش آتے رہتے ہیں، کبھی حالت امن ہوتی ہے تو کبھی حالت جنگ ہوتی ہے اور ان دونوں طرح کی حالتوں کے لیے کچھ مخصوص قوانین ہوتے ہیں۔ سورۂ ممتحنہ کی آیت حالت جنگ سے متعلق ہے۔" یا ایھا الذین لا تتخذ وا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون

الیہم بالمودۃ وقد کفروا بما جاءکم من الحق یخرجون الرسول وایاکم ان تومنوا باللہ ربکم" دوسری ایک آیت بھی اسی سورۃ کی دیکھیے "انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم"

یہ تو تھیں جنگ و بدامنی کے مواقع کی آیتیں، اب دیکھیں وہ آیتیں جو امن و صلح کے موقع کی ہیں وہ بھی اسی سورۂ ممتحنہ کی آیت ہے اور اوپر کی دوسری آیت کے ساتھ ہی ہے "لاینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المقسطین" آپ نے دیکھا اس آیت میں غیر مسلموں کے ساتھ انصاف و نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔ جبکہ پہلی دونوں آیتوں میں نفرت و غصے کی تلقین ملتی ہے پس دونوں طرح کی آیتوں کو بالکل مطالعہ کرنے سے بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایام جنگ و جدال میں مورچہ بنانا ہے اور عام حالات میں مل جل کر رہنا ہے۔

حضرات! ان چند معروضات کے ساتھ میں اس مبارک موقع پر شیخ طوسی کی ان تحقیقی کاوشوں کو جو انھوں نے علوم اسلامی کی خدمت میں انجام دیں، سراہتا ہوں اور ان کی خدمت میں خراج عقیدت پیش کرتا ہوں۔

کمال محمد نامق

(۱۸۴۰ ——— ۱۸۸۸ء)

(۲)

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

نامق کمال کے سیاسی نظریات کا سرچشمہ بڑی حد تک مونٹیسکیو اور روسو کے افکار تھے، حکومت کی عملی صورت کیا ہو۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے وہ پیرس اور لندن کی پارلیمنٹوں کی طرف دیکھتے تھے۔ آزادی کے گیت اور حرّیت کے نغمے انھوں نے اسی طرح گائے جیسے روسو نے۔ اگر مذہب سے قطع نظر کرکے دیکھا جائے تو مساواتِ انسانی کا نظریہ مشرق میں ایک نئی چیز تھی۔ بلا شبہ اسلام نے یہ تعلیم دی تھی کہ سب انسان بحیثیت انسان کے برابر ہیں اور صدرِ اول میں اس پر عمل بھی ہوا لیکن رفتہ رفتہ عملی طور پر مسلمان بھی اونچ نیچ کے پھیر میں پڑ گئے تھے۔ انیسویں صدی کی دنیائے اسلام میں غالباً سب سے پہلے نامق نے اس اسلامی اصول کو جذبات و احساسات کی پوری شدّت سے پیش کیا اور اپنے عقیدۂ مساوات کو "قصیدۂ حرّیت" میں جو ان کا شاہ کار سمجھا جاتا ہے بڑی متانت سے مگر اسی کے ساتھ ساتھ بڑے پُرجوش انداز میں قلمبند کیا۔ اس قصیدے کا خلاصہ درج ذیل ہے :

"یہ دیکھ کر کہ زمانے کی روش حق اور ایمان سے منحرف ہوگئی ہے ہم نے عزت و عظمت کے ساتھ

منصبِ حکومت سے ہاتھ اُٹھا لیا۔ وہ انسان جو انسانیت کے لقب کا مستحق ہے کبھی خلقِ خدا کی خدمت سے نہیں تھکتا۔ وہ ہمیشہ ستم کشوں اور مظلوموں کی دستگیری کرتا ہے۔ ظالموں کا حامی وہی ہوتا ہے جس کا دل و دماغ شقاوت سے معمور ہو۔ کتّوں کو اسی میں مزہ آتا ہے کہ خونخوار شکاری کے آگے آگے دوڑیں۔ میرے لیے یہی کافی ہے کہ لوگ کہیں، یہ وہ شخص ہے جو اپنے مقصد کی خاطر تکلیف اُٹھانے کو وزیر کے منصب بلکہ وزیرِ اعظم کے مرتبے سے زیادہ عزت اور مسرت کا باعث سمجھتا ہے۔

" پھانسی کی رسّی، جو موت کا اژدھا ہے، اس زندگی سے بدرجہا بہتر ہے جس میں انسان کو غلامی کا طوق گلے میں ڈالنا پڑے۔ آزادی کا میدان خواہ جہنم کا طبقہ کیوں نہ ہو انسان اسے چھوڑنا گوارا نہ کرے گا۔ تقدیر کے پاس ظلم و جور کے جتنے ہتھیار ہیں وہ لے کر آجائے اور مجھ پر حملہ کرے۔ اگر میں خدمت کی راہ اور جنگ کے میدان سے ہٹ جاؤں تو مجھ سے بڑھ کر بزدل دنیا میں کوئی نہ ہوگا۔ آہ، اے آزادی! تجھ میں کیا جادو ہے کہ ہم نے سب زنجیروں کو توڑ پھینکا مگر تیری غلامی کا طوق خوشی سے گلے میں ڈال لیا۔"[1]

اس معاملے میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں کہ ترکوں کے سامنے نامق نے سب سے پہلے اُس نظریے کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا جو لبرل ازم اور دستوریت کی اساس ہے۔ عہدِ وسطیٰ سے نکل کر عہدِ جدید میں داخل ہونے کی جو کوششیں ہو رہی تھیں اور ان کی وجہ سے ذہنی الجھنوں اور مبہم تصورات کا جو دھندلکا چھایا ہوا تھا، اس میں نامق کمال نے ترک دانشوروں کو راستہ دکھایا لیکن یہاں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ ساری کوششیں ترکی پر مغربی ذہن کے اثر کا مظہر بھی تھیں۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے فطری حقوق کے نظریے کی اسلام کے فلسفیانہ اور قانونی نظام میں کوئی جگہ نہیں۔ نامق کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اس نظریے کو سمجھا اور عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کے اصول کو عام کرنے کی عملی جدوجہد کی۔ وہ پختہ عقیدے کے مسلمان تھے اور غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ دستوری حکومت اور شریعت میں کوئی تضاد نہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات بھی بالکل واضح تھی کہ دستوری حکومت کا

۱۔ خالدہ ادیب خانم، ترکی میں مغرب و مشرق کی کشمکش، صفحات ۱۷۹ - ۱۸۰

مطلب یہ نہیں کہ قدیم اسلامی طرزِ حکومت کو، خواہ اس کی کوئی شکل ہو، ازسرِنو زندہ کیا جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی اقوام نے جن سیاسی اداروں کو قائم کیا ہے اُن میں سے وہ ادارے لے لیے جائیں جن سے ایک اچھی قسم کی دستوری حکومت اور آزاد سماج بنانے میں مدد مل سکتی ہے۔

نامق نے عمر بھر تنظیمات کے حامی رہنماؤں پر تنقید کی اور کہتے رہے کہ یہ لوگ صالح اسلامی روایات کی حفاظت نہ کر سکے اور ان روایات کو یہ موقع نہیں ملا کہ جن اداروں کو یورپ سے مستعار لیا جائے ان کو اپنے رنگ میں رنگ لیں۔ نامق جانتے تھے کہ سیکڑوں برس پہلے مسلم فلاسفہ اور متکلمین نے ارسطو کے فلسفے اور قرآنی دینیات دونوں کی نئی تشریحیں اور تعبیریں کی تھیں، بالکل اس انداز میں انھوں نے انسان کے فطری حقوق کے نظریے کو جسے انھوں نے مونٹسکیو سے لیا تھا اور جس کی کتاب Esprit des Lois کا ترجمہ انھوں نے ۱۹۶۴ء میں شائع کرنا شروع کیا تھا، ایک دوسرے زاویے سے دیکھا۔ قانونی طور پر جائز اور مستند ہونے کے لیے یہی کافی نہیں ہے کہ سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کی بنیاد عوام کی مرضی ہو بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ اس سے حقوقِ انسانی کا تحفظ اور قیامِ عدل عمل میں آئے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ حکومت قائم ہی اس غرض سے ہوتی ہے کہ افراد کے حقوق کی ایک حد متعین کر دی جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کی دستبرد سے محفوظ رہیں، تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان حدود کا تعین کس طرح کیا جائے، ظاہر ہے کہ اسے افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا جا سکتا، اس لیے کہ سب کسی ایک بات پر متفق نہیں ہو سکتے، مزید برآں، بہت سے تو ایسے ہوں گے جو اپنے مطلق حقوقِ فطری پر کسی قسم کی کوئی پابندی گوارا نہیں کریں گے، نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو نراج کی حالت پیدا ہو جائے یا پھر اکثریت اپنا فیصلہ اقلیت پر تھوپ دے اور یہ دونوں صورتیں قابلِ قبول نہیں۔ اس لیے عوام کے اقتدارِ اعلیٰ سے الگ کوئی ایسی اقدار ہونی چاہئیں جن کی بنا پر یہ حدیں متعین ہوں۔ نامق کے خیال میں یہ اقدار خیر و حسن ہیں جنھیں خدا نے اس عالمِ فطرت میں پیدا کیا ہے۔ جس حد تک انسان کے عمل خیرِ مطلق اور حسن سے ہم آہنگ ہوں گے، اسی کے مطابق اس کے حقوق کا تعین ہوگا۔ فرد کی آزادی اور حقوق پر حکومت

محض اُن قوانین کے ذریعے جو خیر مطلق کے تابع ہیں، پابندیاں عائد کر سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثریت محض محافظ عدل ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ معیارِ عدل اور معیار افادیت اکثریت کی پسند و ناپسند پر منحصر ہے۔ ایک غیر منصفانہ عمل غیر منصفانہ و غیر قانونی ہی رہے گا، خواہ پوری آبادی اس کے لیے رضامند ہو۔ ظلم ظلم ہی ہے، اکثریت کی رضا یا عدم رضا اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتی![1]

سوال یہ ہے کہ کس معیار سے یہ دیکھا جائے گا کہ حکومت کے قانون و احکام خیر مطلق اور صداقت مطلق سے ہم آہنگ ہیں؟ زمان و مکان کے عرصہ گاہِ تغیر میں قانون بدلتے رہتے ہیں اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت اضافی ہے۔ لیکن کیا ان کے پیچھے کوئی نظم و ضبط یا کوئی اصول جو کسی غیر مرئی قوت کا فعل ہے، کارفرما نہیں ہے؟ حق اور انصاف کا سرچشمہ انسانوں کے ارادے (ارادۂ عامہ؟) نہیں ہو سکتے، بلکہ اس کا منبع و مخرج وہ ابدی اصول ہے جسے ہم کائنات کے اسرار و رموز میں تلاش کرتے رہتے ہیں۔ قوانین وہ ضروری تلازمات و تعلقات ہیں جن کی تخلیق قدرت انسانی میں ہوتی ہے، لیکن یہ تخلیق خیر مطلق سے پورا تطابق رکھتی ہے۔ قانون ساز جماعت یا افراد کا کام یہ ہے کہ وہ خیر مطلق کے تصور کے پس منظر میں ان تلازمات و تعلقات کو سمجھیں اور بیان کریں۔ اس طرح اپنے جواز اور اثبات کے لیے سیاسی اقتدار اعلیٰ کو دو شرطیں پوری کرنی چاہئیں (۱) اس کی بنیاد عوام کی مرضی پر ہونی چاہیے اور (۲) اس کا عمل اُس قانون کے مطابق ہونا چاہیے جو خیر مطلق کے تصور سے اخذ کیا گیا ہو۔ اسلام میں معروف و منکر شریعت نے طے کر دیے ہیں جو خیر مطلق اور سچائی کے آخری و اعلیٰ ترین معیار کا مظہر ہے۔[2]

۱۔ نیازی برکس The Development of Secularism in Turkey، میکگل یونیورسٹی پریس (مانٹریال) ۱۹۶۴ء، صفحات ۲۱۱-۲۱۲۔ خود نیازی برکس نے نامق کمال کے مضامین کے مجموعے مقالات سیاسی و ادبی سے یہ خیالات اخذ کیے ہیں۔

۲۔ نیازی برکس، ایضاً، صفحہ ۲۱۲۔ نامق کمال کے ان خیالات کی تفصیل ان کے دو مضامین "Hukuk-u-Umumiye" اور "Bazi Mulahazat-i-Develet ve Millet". میں ملتی ہے۔ (نیازی برکس)

نامق نے حقوقِ انسانی کے جس نظریے کو تسلیم کیا، کیا اس کا منطقی تقاضا یہ نہیں تھا کہ ترکی میں سلطنت کے بجائے ریپبلکن طرز کی حکومت ہو؟ نامق کے سامنے بھی یہ سوال اُبھرا اور انھوں نے کہا کہ اسلام ریپبلکن طرز کی حکومت کا مخالف نہیں ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ شریعت کے مطابق ہی 'بیعت' کے ذریعے آلِ عثمان کو حکومت کرنے کا حق منتقل کیا گیا تھا۔ اس طرح دستوری حکومت یا مشاورت سے قائم کی ہوئی ریپبلکن حکومت مسلمانوں کے لیے ایسی بدعت نہیں جو بُری ہو۔ اگر کچھ لوگ اسے بدعت سمجھتے ہیں تو یہ بدعت حسنہ ہے بدعت سیئہ نہیں۔ 'اجماعِ امت' وہ اصول ہے جو شریعت کا جزو ہے، اس لیے اُمت کے فیصلے بدعت نہیں قرار دیے جاسکتے۔

نامق اجتہاد کے مبلغ تھے، ان کے خیال میں شریعت کے احکام میں اتنی لچک ہے کہ حالات کے تقاضوں کے مطابق اُن میں ضروری تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں۔ "ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ علم و ترقی کے ثمرات دنیا میں جہاں کہیں بھی ہوں، ان سے فائدہ اٹھائیں۔ اس لیے نہ تو اس کی ضرورت ہے کہ ہم ماضی کی طرف دیکھیں اور نہ اس کی کہ اپنے حال پر قانع ہو کر بیٹھ رہیں[1]۔" یہ ممکن نہیں کہ عثمانیوں کے روایتی طریقہ کار 'نظارت' اور 'مشورت' کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ مغرب میں دستوری نظام حکومت پر عرصے سے عمل ہو رہا ہے اور وہاں کے دستوری ادارے مختلف آزمائشوں سے گزر چکے ہیں۔ اس لیے اس کی ضرورت نہیں کہ کسی نئے آئینی نظام کی ایجاد میں وقت ضائع کیا جائے۔ نامق نے برطانوی، فرانسیسی اور امریکی نظام ہائے حکومت میں فرانسیسی نظام کو ترکی کے لیے موزوں سمجھا اور اس بات پر زور دیا کہ تقسیم اختیارات کے نظریے کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا بہت ضروری ہے۔ اس طرح اپنے سیاسی نظریات کے لحاظ سے وہ تنظیماتی دستوریت پسندوں سے بہت آگے تھے[2]۔

شروع میں نامق کمال میں انتہا پسندی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اور خاص طور سے اس وقت سے جب انھیں اسلام کی مدافعت اور شریعت اور تقاضائے وقت میں تطابق کے لیے غور

۱۔ مقالاتِ سیاسی زادہ بی (بحوالہ نیازی برکس، ایضاً، ص ۲۱۳)
۲۔ نیازی برکس، ایضاً، ص ۲۱۴۔

کرنا اور لکھنا پڑا، انھوں نے انقلاب کے بجائے اصلاح کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ ترقی و تہذیب سے متعلق اُن کے خیالات میں کچھ تبدیلی ہوئی۔ یہاں تک کہ انھوں نے اسلامی نیشنلزم کا تصور پیش کیا۔ بعد میں انھیں موضوعات پر نامق کی تحریروں نے آنے والی نسلوں کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ یورپین تہذیب کے کارناموں نے نامق کو مسحور کر دیا تھا، اس تہذیب کے مظاہر انھوں نے پیرس، لندن اور ویانا میں اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ لیکن مسلمانوں کی پستی و پسماندگی کی ذمہ داری ان کے نزدیک اسلام پر نہیں بلکہ خود مسلمانوں پر تھی اور اس بات پر کہ طوفانِ مغرب نے مشرق کے ممالک کو تہ و بالا کر رکھا تھا۔[1] اسلامی ملکوں کو عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنا تھا مگر اس طرح نہیں کہ مغرب کی اندھی اور غلامانہ نقلید میں اپنے قوانین، عقائد اور روایات کو خیرباد کہہ دیں۔[2]

تین سال یورپ میں جلاوطنی کی زندگی گزار کر نامق کمال جب ۱۸۷۰ء میں وطن واپس لوٹے تو انھوں نے ترقی اور مغربی تہذیب کو اپنی بحث کا موضوع بنایا۔ انھوں نے یورپ کی ترقی اور یورپ میں ایک نئی تہذیب کے وجود کا سبب جدید ٹیکنولوجی کی ترقیوں کو قرار دیا اور ترکوں پر سائنس اور ٹیکنولوجی کی اہمیت کو واضح کیا۔ انھوں نے کچھ اس انداز سے یورپین تہذیب کے گن گائے کہ ترک دانشوروں کے دل میں مغرب کی برتری کا احساس جاگزیں ہو گیا۔ اس سلسلے میں نامق دو باتیں بار بار کہتے تھے: (۱) مشرق کی خصوصیت یہ ہے کہ تقدیر پرستی اور قنوطیت نے قدم جما لیے ہیں، اس کے برخلاف مغرب میں ترقی اور آزادی کے تصورات کامیاب ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ملکوں نے زندگی کے ہر میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں اور (۲) اگر ترکی اور اسلام کو اس دنیا میں باقی رہنا ہے تو آزادی اور ترقی کے تصورات کو عقیدے کے طور پر اپنا لینا چاہیے۔ یہی وہ راستہ ہے جس پر چل کر ایشیا اور افریقہ کی قومیں ترقی کر سکتی ہیں، بعد میں مسلمان قوموں کی ایک دولت مشترکہ قائم کی جا سکتی ہے، اس کے ذریعے یورپ کے سیاسی اقتدار کو روکا اور ختم کیا جا سکتا ہے

۱۔ فرانس کے مشہور مستشرق رنیاں نے اپنے ایک مضمون میں یہ غلط خیال پیش کیا تھا کہ اسلام تعلیم اور سائنس کا مخالف ہے۔ نامق نے رنیاں کا جواب لکھا تھا۔ نامق کا یہ مضمون "Renan Midafa' anâmesi" کے عنوان سے شائع ہوا۔

۲۔ برنارڈ لیوس، The Emergence of Modern Turkey. آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۱ء، ص ۱۳۶۔

اور ماضی کی طرح آج بھی اپنی عصری تہذیب پر قابو حاصل کر کے مسلمان اپنی گزری ہوئی
عظمت کو دوبارہ واپس لاسکتے ہیں۔

کمال مغرب کی اندھی تقلید کے قائل نہیں تھے، وہ نقالی کے مخالف تھے اسی لیے
وہ ترکی کے قدامت پسندوں کے بھی مخالف تھے۔ ان کے نزدیک روایتی طرز کے قدامت
پسندوں اور غیر مشروط تقلید کے حامی مغرب پرستوں کے درمیان جو چوڑی خلیج حائل ہوگئی
تھی اور روز بروز بڑھتی اور چوڑی ہوتی جارہی تھی، وہ ترکی کی ترقی کی راہ کا روڑا بن گئی تھی،
اس طرح ترک قوم کا دانشور طبقہ دو گروہوں — قدیم اور جدید — میں بٹ گیا تھا، اور یہ
دونوں گروہ ذہنی طور پر ایک دوسرے سے ناآشنا اور عملی طور پر ایک دوسرے کے سخت
مخالف بن گئے تھے۔ اس صورتِ حال نے نامق کمال کو ترک تہذیب کا ایک جائزہ لینے
پر اکسایا اور انھوں نے اس کے ان عناصر کی تلاش شروع کردی جو ترقی کے لیے رکاوٹ تھے
اسی طرح انھوں نے مغربی تہذیب کے اُن پہلوؤں کی نشاندہی بھی کی جنھیں اپنانے کی
ضرورت نہیں۔ نامق نے ترکوں اور ان کے ناقدوں کے ذہن سے یہ بات نکالنے کی
پوری کوشش کی کہ ان کی ترقی کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ ان کا مذہب ہے۔ انھوں
نے کہا کہ اس کی حقیقت ایک افسانے کے سوا اور کچھ نہیں جسے مغرب کے اسلام دشمن
مصنفوں اور ترکی کے نقال مغرب پرستوں نے بڑی ہوشیاری سے مسلمانوں میں پھیلایا ہے
اُن کے خیال میں ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں یورپین طاقتوں کے معاشی اور سیاسی مصالح
اصلاح اور بیداری کی راہ میں حائل تھے۔ تنظیمات کے لیڈروں پر اُن کی سب سے بڑی تنقید یہی
تھی کہ وہ یورپ کی معاشی طاقت اور اس کے تقاضوں اور اس کی سیاسی ریشہ دوانیوں
کا اس طرح مقابلہ نہیں کرتے جیسا کہ چاہیے۔ وہ غالباً پہلے دانشور ترک تھے جنھوں نے
مغرب کے معاشی نظام اور اس کے نتائج کا اندازہ لگانے کی کوشش کی۔ ترکی کی اُس
وقت کی معاشی، مالی، انتظامی اور تعلیمی صورتِ حال میں جو خرابیاں اور کمزوریاں تھیں
ان کو بھی ڈھونڈ ڈھونڈھ کے بیان کیا اور کہا کہ جب حالات یہ ہیں تو معاشی و سیاسی
نظام میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر ترک قوم کس طرح یورپ کی سرمایہ دار طاقتوں سے اپنے

آپ کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔

نامق سے پہلے بھی بعض روشن خیال ترکوں کے یہاں یہ مسئلہ بڑی اہمیت اختیار کر چکا تھا کہ مغربی تہذیب کے کن عناصر کو قبول کیا جائے اور کن کو رد کر دیا جائے۔ انھوں نے بھی اس مسئلہ پر توجہ دی اور اُن حدوں کو متعین کرنا چاہا جن کے اندر رہ کر اصلاح و تجدّد کا کام ہو سکتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مغربی تہذیب کی جو چیزیں بہتر اور نافع ہیں انھیں بغیر کسی جھجک کے لے لینا چاہیے۔ لیکن تہذیب سے نامق کی مراد 'مدنیت' تھی (اسی لفظ کو انھوں نے استعمال کیا ہے) اور اس سلسلے میں وہ صنعت، ٹیکنولوجی، معاشی دروبست، پریس اور تعلیم کا ذکر کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغربی سویلیزیشن کے یہی پہلو اچھے تھے اور انھیں کو اپنانا چاہیے۔ لیکن انھوں نے یہ محسوس نہیں کیا کہ اس سویلیزیشن کے عقلی، علمی، صنعتی اور مادی پہلوؤں کا جن کے وہ قدر داں تھے، ایک کلچرل پس منظر بھی تھا۔ یورپ میں نشاۃ ثانیہ اور مذہبی اصلاح کی تحریکات کے بعد جو جو انقلابات آئے اور معاشرے میں جو جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں اُن کی وجہ سے وہاں انسان کا طرزِ فکر کائنات اور اس کے اسرار و رموز کے بارے میں نیا رویہ پیدا ہو گیا تھا۔ انیسویں صدی میں یورپ نے جس حیرت انگیز پیمانے پر ترقی کی اس کے پیچھے سولہویں، سترھویں اور اٹھارویں صدی کی سیاسی، معاشرتی، مذہبی اور ثقافتی تبدیلیوں کی تاریخ تھی۔ کسی تہذیبی خلا میں یورپ کی انیسویں صدی کی صنعتی، سائنسی اور ٹیکنیکل ترقی وجود میں نہیں آئی تھی۔ افسوس، نامق کمال نے بھی اپنے عہد کے دوسرے رومانیت پسندوں کی طرح ٹھوکر کھائی اور یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ یورپ کی سی تمدنی ترقی کے لیے جس ذہنی و علمی فضا کی ضرورت ہے وہ ترکی میں مفقود ہے۔ ترکوں کی صدیوں کی تاریخ میں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کبھی معاشرہ اور سیاسی ڈھانچے کو بدلنے کے لیے کوئی اقدام کیا گیا ہو۔

تنظیمات کے پُرجوش حامیوں نے فرانس کے نظامِ قانون کی بہت سی دفعات کو اپنا لیا تھا اور اس طرح انیسویں صدی کے وسط تک یہ صورت ہو گئی تھی کہ ترکی کے نظامِ قانون کا ایک بڑا حصہ (جس میں وہ قوانین بھی شامل تھے جو سلاطینِ عثمانی نے وقتاً فوقتاً نافذ کیے تھے)

خدائی قانون کے بجائے انسانوں کے بنائے ہوئے قانون پر مشتمل تھا۔ نامق کمال نے تنظیمات کے قانونی اصلاحات پر سخت تنقید کی اور کہا کہ اس سے ایک طرف اسلامی ریاست (ترکی) کی قانونی بنیاد اور امت مسلمہ کی تاریخی اساس متزلزل ہو کر رہ گئی ہے اور دوسری طرف اسلامی فقہ کا وزن بہت کم ہو گیا۔ ان کا کہنا تھا کہ فقہ "اسلامی تہذیب کی عظیم الشان یادگار اور مسلم فقہاء اور قضاۃ کی صدیوں کی محنت اور دماغ سوزی کا نتیجہ ہے"۔ اس "بحر ذخار" سے جدید ترین ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے جدید ترین نظام قانون مدون کیا جا سکتا ہے![1] انھوں نے فقہ اسلامی کی تعریف و تحسین کچھ اس طرح کی کہ دستوریت کے دشمنوں نے خود اسے نامق کے خلاف استعمال کیا، مثلاً نامق کمال نے سلطان کی مقرر کی ہوئی ایک اسپیشل کمیٹی کے ممبر کی حیثیت سے جب دستور کا مسودہ پیش کیا تو جودت پاشا نے فقہ اسلامی ہی کی بنیادوں پر اس کی پُر زور مخالفت کی اور کہا اسلام میں کسی کانسٹی ٹیوشن کی کوئی گنجایش نہیں۔ بعد میں سلطان عبد الحمید کا خاص ایجنٹ بن کر جودت نے دستوریت کے حامیوں کو جن میں نامق کمال بھی شامل تھے، چن چن کر ستایا اور مصائب و آلام میں مبتلا کیا۔

نامق کمال جنھوں نے اپنی نوجوانی کے دنوں میں لاک، مونٹسکیو اور روسو کے خیالات کا بہت گہرا اثر قبول کیا تھا، بعد میں پورے طور پر رومانیت پسند بن گئے۔ انھوں نے اس لحاظ سے بھی تنظیمات کی اصلاحات کو گمراہ کن بتایا کہ اس میں اس مغربی نظریے کو قبول کر لیا گیا تھا کہ ریاست اور مذہب دونوں کا دائرۂ عمل الگ الگ ہے۔ اس سے نہ صرف سلطنت عثمانی کی مذہبی اساس کو صدمہ پہنچا بلکہ اسی راہ سے یورپی طاقتوں کو سلطنت کے معاملے میں مداخلت کرنے اور اس کی غیر مسلم "ملتوں" کو آزادی کا مطالبہ کرنے پر اکسایا۔ نیازی برکس نے کمال کی تحریروں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ کمال مغرب میں ریاست کے مکمل طور پر سیکولر بن جانے کی اہمیت سے ناواقف نہیں تھے، لیکن اُن کا خیال تھا کہ اسلامی ملکوں میں اس طرح کے انقلاب کی کوئی ضرورت نہیں[2]

۱۔ نیازی برکس، ایضاً، ص ۲۱۶

۲۔ ،، ، ،، ، ص ۲۱۸

حُبِّ وطن کے رومانی نظریے نے بڑھ کر کمال کے یہاں اسلامی قومیت اور اسلام پسند دستوریت کی شکل اختیار کرلی۔ اس کے کئی اسباب تھے لیکن خاص طور سے یہ سبب تھا کہ یورپین اقوام کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے مغرب کے خلاف شدید ردِ عمل کی فضا پیدا ہوگئی تھی۔ حبِ وطن کا وہ جذبہ جسے نامق کمال نے سلطان کی غیر دستوری حکومت کے خلاف اُبھارا تھا، اب مغرب اور لبرل ازم کے خلاف استعمال ہونے لگا اور نہ صرف یہ کہ حالات پر کمال کا قابو نہیں رہا بلکہ وہ خود غیر شعوری طور پر مغرب کے خلاف اس ردِ عمل کے سیلاب میں بہہ گیا جسے ۱۸۷۶ء۔ ۱۸۷۷ء کے درمیان مغربی طاقتوں کی سرمایہ دارانہ مصلحتوں اور سیاسی خود غرضیوں نے پیدا کیا تھا۔ اس موقع پر برطانیہ کے لبرل لیڈر گلیڈسٹن کی اُن تقریروں اور سرگرمیوں کو یاد رکھنا چاہیے جن کا مقصد ترکوں کو صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دینا تھا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب عیسائی ملتوں نے آزادی اور حقِ خود ارادیت کے لیے اپنی جد و جہد تیز کردی اور یورپ کے اخباروں نے اُن پر ترکوں کے مظالم کی فرضی داستانیں خوب خوب پھیلائیں۔ دستوریت کے مخالف عناصر نے تنظیمات کو اس ساری صورت حال کا ذمّہ دار قرار دیا اور جھنجھلا کر اور غصہ میں اصلاح و تجدّد کی ضرورت ہی سے انکار کر بیٹھے۔ ان حالات میں سلطان عبدالعزیز کو کسی آئینی انقلاب کا خطرہ نہیں رہا۔ دستوریت اور اس کے حامیوں سے متعلق اس کا لب و لہجہ بدل گیا اور اُس نے اپنی حکومت کے وزراء کو متنبہ کیا کہ آئندہ اگر اصلاحات کی جائیں تو وہ "مسلم قوم" کی قدیم روایات کے مطابق ہی کی جائیں۔ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت سے سلطان نے مسلمانوں کو یاد دلایا کہ شریعتِ اسلامیہ کے قوانین قطعی اور اٹل ہیں۔ ان کے تقدس کو نہیں چھیڑا جا سکتا![1]

۱۸۷۷ء کے بعد حُبِّ وطن سے متعلق نامق کے نظریے نے جو صورت اختیار کی وہ اسلامی قومیت کی بنیاد پر "پین عثمان ازم" (Pan-Ottomanism) کا نظریہ تھا۔ نسلی اور مذہبی اختلافات اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں تھے۔ عربوں کے علاوہ

۱۔ یونان بحوالہ انیس، صفحہ ۲۲۱ بحوالہ اینجل ہارٹ La Turquie. جلد دوم، صفحات ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۲)

دوسری قومیتیں کچھ اس طرح ایک دوسرے سے وابستہ تھیں کہ وطن عزیز سے سب کو پیار تھا۔ جہاں تک عربوں کا تعلق ہے مذہبی بندھن اور خلافت سے وفاداری کا تعلق ایسا تھا کہ عربوں کی علاحدگی کا تصور نہیں کیا جا سکتا تھا۔ عثمانی دولت مشترکہ میں بہت سی قومیں شامل تھیں۔ ہر قومیت یا ملّت کو اپنی "ملّیت" (مذہب) اور اپنی زبان کو باقی رکھنے کی آزادی تھی۔ اگر روشن خیالی سے کام لیا جائے، تمام قومیتوں (ملّتوں) کے حقوق اور شہری آزادیاں محفوظ ہوں، تعلیم کے ذریعے اچھی شہریت کی تبلیغ کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ جو لوگ ترکوں سے الگ ہونا چاہتے ہیں، اس میں ان کا نقصان ہے، یورپ کی سامراجی طاقتیں انھیں کمزور پاکر سیاسی یا معاشی طور پر محکوم بنالیں گی۔ اس طرح یقین ہے کہ سب کو عثمانی سلطنت سے قلبی تعلق پیدا ہو جائے گا اور سب قومیتیں مل کر اس کی بقا، و استحکام کے لیے جدوجہد کریں گی۔ ان سب باتوں کے علاوہ نامق کمال نے یہ بھی کہا کہ اگر تین مقاصد یعنی اتحاد اسلام، امتزاج اقوام اور اصلاح و تجدّد کے کام انجام پا جائیں تو ذرا خیال کیجیے کہ عثمانی دولت مشترکہ کس قدر عظیم اور طاقتور ہو جائے گی[1]۔ افسوس، آنے والے واقعات اور وقت کی رفتار نے یہ ثابت کیا کہ نامق اپنی صداقت اور نیک نیتی کے باوجود خوابوں کی دنیا میں رہتے تھے۔ رومانیت تھوڑی دیر کے لیے انسان کو سکون و اطمینان بخشتی ہے لیکن جیسے ہی زندگی کی حقیقتوں سے اس کا تصادم ہوتا ہے، یہ نازک آبگینہ چور چور ہو جاتا ہے۔

۱۔ نیازی برکس۔ ایضاً، صفحہ ۲۲۱ (بحوالہ اینجل ہارٹ، La Turquie. جلد دوم، صفحات ۱۰۰-۱۰۱، ۱۱۲)

کیا انسان بغیر مذہب کے رہ سکتا ہے؟

پروفیسر اے۔ آر۔ واڈیا

ہم ایک ایسے زمانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جس میں ہر ذہین آدمی ہر چیز کی علّت معلوم کرنا اپنا حق سمجھتا ہے اور اس حق کو استعمال کرتا ہے۔ اس جستجو نے انسان کو سمندروں کی گہرائیوں اور آسمان کی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ یہاں تک کہ حال میں اُس کے قدموں نے چاند کی سطح کو چھو لیا۔ لیکن زندگی کے کچھ اور بھی دائرے ہیں جہاں اُسے چون و چرا کا اتنی آسانی سے معقولیت سے نہیں ملتا۔ آدمی کیوں پیدا کیا گیا؟ موت کے بعد اُس پر کیا گزرتی ہے؟ اچھے لوگ کیوں اکثر مصیبت میں مبتلا رہتے ہیں جبکہ بدعمل پھلتے پھولتے ہیں۔ یہ سوالات ہیں جن کا جواب دینے سے سائنس اب تک عاجز ہے۔ لیکن ان کا جواب مذہب نے دیا ہے۔ گو یہ جواب اذعانی اور عقیدت پر مبنی ہے اور عقیدت کے معنی ہیں ایسی بات کا یقین کرنا جو ثابت نہیں کی جا سکتی۔ با ایں ہمہ اب تک کوئی انسانی معاشرہ مذہب کے بغیر زندہ نہیں رہ سکا۔

پچھلے پانچ سو سال کے دوران میں مذہب کو چار جانی دشمنوں سے نبرد آزما ہونا پڑا ہے۔

سب سے پہلے کوپرنیکی نظام شمسی کی انقلاب انگیز دریافت سے۔ اس انکشاف نے ہماری زمین کو کائنات میں اُس کے مرکزی مرتبے سے معزول کر دیا تھا اور ویدوں اور بائبل کے قدیم مذہبی علم کائنات کی ساری عمارت کو مسمار کر دیا تھا۔ لیکن ہیئت کے یہ انکشافات اخلاقیات اور مذہب کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہیں ہوئے اور مذہب بدستور اپنی جگہ پر قائم رہا۔ چار سو سال پہلے ڈارون نے یہ ثابت کرنے کی جسارت کرکے ذہنی دنیا میں طوفان بپا کر دیا کہ آدمی کو خدا نے نہیں پیدا کیا ہے بلکہ وہ انسان نما بندر سے ارتقا پاکر آدمی بنا ہے۔ یہ نظریہ دہریت اور لا ادریت کو شہ دیتا ہے۔ لیکن مذہب نے اس چیلنج کا مقابلہ یہ کہہ کر کیا کہ فرض کرو آدمی موجودہ شکل میں پیدا نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس نے ارتقا کے مدارج طے کرکے یہ صورت اختیار کی تو بھی اس کے یہ بنیادی مسائل تو اپنی جگہ قائم رہے کہ وہ کیوں پیدا کیا گیا اور مرنے کے بعد اس کا کیا حشر ہوگا۔ ان مسائل کے سلسلے میں آخرکار انسان کو مذہب ہی کا سہارا لینا پڑے گا۔

اس بیسویں صدی میں جس میں ہماری زندگی گزر رہی ہے، مذہب کو دو زبردست حملوں کا سامنا ہے ایک تو فرائیڈ کا تحلیل نفسی کا نظریہ ہے جس میں مذہب کو انسانیت کا ایک عالمگیر اعصابی خلل قرار دیا گیا ہے جو دماغ پر ایک وہم کے مسلط ہو جانے سے پیدا ہو گیا دوسرا اور سب سے زیادہ شدید حملہ مذہب پر کارل مارکس کی جانب سے ہوا ہے۔ وہ آخری یہودی پیمبر تھا اگر لادینیت کے مبلغ کو پیغمبر کہا جا سکے۔ چونکہ اسے تاریخ انسانی پر پورا عبور تھا لہٰذا اس کے لیے یہ ثابت کرنا چنداں دشوار نہ تھا کہ مذہب ہمیشہ انسانوں کا سب سے بڑا دشمن رہا ہے اس نے سخت نامعقول قسم کے توہمات کو سہارا دیا ہے جس میں خون کے پیاسے دیوتاؤں کی قربان گاہوں پر شیر خوار نوزائیدہ بچوں اور انسانی جانوں کی بھینٹ چڑھانا بھی شامل ہے۔ مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ انسانوں کو متحد کرتا ہے لیکن درحقیقت اُس نے انسانوں کے دلوں کو جوڑنے کی بجائے انھیں باہم مخالف مذہبی فرقوں میں تقسیم کر دیا ہے جو ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ خدا کے نام پر ظالمانہ خوں آشامیوں نے انسانی تاریخ کو داغدار کر دیا ہے ــــ

کارل مارکس کا کہنا ہے کہ مذہب لوگوں کے لیے افیون کی طرح ہے وہ لوگوں کو مذہب سے دور رکھ کر انسانیت کو بچانا چاہتا ہے۔ اس خیال کو اہلِ نظر نے تسلیم نہیں کیا لیکن لینن اور ٹراٹسکی کو اپنی جارحانہ سیاست کے لیے ایک کارگر حربہ ہاتھ آگیا نہ اِن دونوں کو اور نہ ان کے ظالم جانشین جوزف اسٹالن کو اس تضاد کا اندازہ تھا کہ انھوں نے امن و عافیت کی ایک نئی دنیا تعمیر کرنے کے لیے اپنے لاکھوں مخالفوں کا ناحق خون بہایا ہے۔ پچاس برس میں کمیونزم ایک عالمی قوت بن گیا ہے۔ جو یورپ اور ایشیا کے بہت بڑے حصے پر حاوی ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ یہ حادثے جنھوں نے دنیا کو ہلا دیا ہر ملک کے نوجوانوں میں ذہنی انقلاب کا باعث بن گئے۔ جب کارل مارکس جیسے زبردست دماغ کا انسان مذہب میں سوائے ایک عظیم سماجی فریب کے کچھ نہیں پاتا تو اگر اس سے کم تر درجے کے دماغ کے لوگ اس کی نقل کرنے لگیں تو کیا تعجب ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر ایچ بی کارل سن نے ایک مضمون میں جو اُس نے رسالہ سوشل سائیکلوجی میں انڈر گریجویٹ طلبہ کے رجحانات پر لکھا ہے یہ بتایا ہے کہ" مذہبی عقیدے اور ذہانت میں ۱۹ ' اور صفر کی نسبت پائی گئی۔ البتہ غبی طلبہ میں ایک ہلکا سا رجحان مذہبی عقیدے کا دامن مضبوطی سے تھامے رہنے کا پایا جاتا ہے۔ اس رجحان نے ہندوستان کو اپنی لپیٹ میں لیے بغیر نہیں چھوڑا۔ آنجہانی مسٹر سبرامنیا آیر جیسا پختہ خیال مفکر اپنی اس رائے پر مضبوطی سے قائم ہے کہ" بچے جب تک بچپن کے خیالات رکھتے ہیں انھیں مافوق الفطرت اشیاء پر یقین واثق ہوتا ہے لیکن جو لوگ اپنے خیالات میں بالغ نظر ہو جاتے ہیں انھیں مذہب کی ضرورت نہیں رہتی۔" بہت سے لوگوں کو فنز جیرالڈ کے عمر خیام کے ترجمے میں ان خشک مگر دلفریب اشعار سے بڑی تسکین ہوتی ہے۔

"میں کم سنی میں اکثر حکیم اور صوفی کی مذہبی بحثوں کی بھول بھلیاں میں سرگشتہ رہا مگر ہمیشہ
نتیجہ یہی ہوا کہ گھوم پھر کر اسی دروازے پر پہنچ گیا جس سے داخل ہوا تھا۔"

پھر بھی مذہب ایک انتہائی پیچیدہ موضوع ہے جس سے اس قدر آسانی سے نبٹنا ممکن نہیں۔

آیئے دیکھیں اہلِ سائنس مذہب کے اس چیلنج سے کس طرح عہدہ برآ ہوئے ہیں۔
ایک عام آدمی کو یہ توقع ہوگی کہ سائنس دان مذہب کو تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ وہ محض ایک عقیدہ ہے اُن چیزوں پر جو ثابت نہیں کی جا سکتیں۔ مگر معاملہ اس کے برعکس ہے۔ چوٹی کے سائنس دانوں میں سے کسی نے مذہب کی مخالفت نہیں کی۔ آئنسٹائن کو جو سب سے بڑا سائنسی جینیس (نابغہ) تھا ہمیشہ یہودی پیغمبروں سے گہری عقیدت رہی۔ اُس کے عظیم سائنسی کارناموں نے اُسے موسیقی اور مذہب کی محبت سے باز نہیں رکھا۔ یہ کیوں؟ اس لیے کہ وہ کہتا تھا کہ "سب سے حسین چیز جس کا ہم تجربہ کرسکتے ہیں، ایک سرِّ عظیم ہے ــ وہی سرچشمہ ہے تمام حقیقی آرٹ اور سائنس کا"۔ طبیعیات میں نوبل پرائز پانے والا آرتھر ہالی کینتیتٹن محض مذہب کا قائل ہی نہیں تھا بلکہ اس کا زبردست حامی تھا اور اُس نے مذاہبِ عالم کی کانفرنس کی صدارت کی تھی۔ ایک اور سائنس داں (جس نے طبیعیات میں نوبل پرائز حاصل کیا) ماکس پلانک بھی آئن اسٹاین سے اتفاق کرتا ہے کہ "سائنس کے علوم متعارفہ کو انسانی زندگی پر منطبق کرنے کا آج کل فیشن ہوگیا ہے۔ یہ نہ صرف سراسر غلط ہے بلکہ ایک حد تک قابلِ ملامت ہے"۔ وہ صاف صاف کہتا ہے: "سائنس معمّۂ قدرت کو حل نہیں کرسکتی۔ یہ اس لیے کہ در اصل ہم خود قدرت کے کارخانے کا ایک پرزہ ہیں اور اس طرح اس معمے کا ایک جزو ہیں جسے ہم حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔"
ڈاکٹر جے ایس ہالڈین لکھتے ہیں: "ساری زندگی نیچرل سائنس کی خدمت میں صرف کرنے کے بعد میرا دماغ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہے کہ کائنات کا جو نقشہ علم طبیعیات کی نظر میں ہے، صرف ایک تصورات کی دنیا ہے۔ حقیقی کائنات عالم روحانی ہے جس میں روحانی قدروں کا بول بالا ہے"۔ تھامس ہکسلے ڈاروِن کے خیالات سے متاثر ہوکر انگلینڈ میں مذہب لاادریت کا پیشوا بن گیا تھا مگر اُس کے بیٹے جولیس اور آلڈوس نے جو ممتاز سائنس داں تھے روحانی فیض حاصل کرنے کے لیے ہندوستان کی طرف رجوع کیا۔ اس سلسلے میں اور بھی بہت سے سربرآوردہ سائنسدانوں کے حوالے دیئے جا سکتے ہیں لیکن اس کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

کیا مذہب پر نفسیات کا حملہ اس سے کچھ زیادہ کارگر ثابت ہوا؟ خود ماہرین نفسیات میں مذہب کے بارے میں بہت اختلاف ہے۔ اگر لیوبا نے اپنے نزدیک مذہب کے قلعے کو مسمار کر دیا ہے تو ولیم جیمس نے CLASSIC VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE میں اور پراٹ نے اپنی کتاب RELIGIOUS CONSCIOUSNESS میں مذہبی واردات قلب کی حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ اسی طرح فرائڈ نے مذہب کو جہالت اور کند ذہنی تک گرا دیا تو ژونگ نے اسے ایک ایسی شئے قرار دیا جو کروڑوں سال سے نسل در نسل انسانی شعور کی گہرائیوں میں جاگزیں ہے۔

جب مذہب نے اہل سائنس تک میں اپنے حامی پیدا کر لیے ہیں تو کیا روس میں انکار مذہب زیادہ فروغ حاصل کر سکے گا؟ قانونی طور پر روس میں کوئی مذہب نہیں ہے لیکن روسی قوم کو مدتوں مذہب سے اس قدر دلی عقیدت رہی ہے کہ یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ وہ راتوں رات منکر مذہب ہو جائے گو ماسکو میں کریملن کے خوبصورت گرجا گھر میوزیم بن گئے ہیں لیکن اُن کا قدیم مذہبی اثر ابھی بالکل ختم نہیں ہوا۔ اس کا خود مجھے اُس وقت تجربہ ہوا جب میں ان میں سے ایک عبادت گاہ میں بے پروائی سے ٹوپی پہنے ہوئے داخل ہوا اور مجھ سے شائستگی کے ساتھ ٹوپی اتار لینے کو کہا گیا۔ مجھے اس سے بڑی خوشی ہوئی۔ مجھے اور بھی زیادہ مسرت ہوئی جب میں نے گرجستان کے دارالحکومت طفلس میں ایک مجمع کو دیکھا جو ہاتھ میں جلتی ہوئی موم بتیاں لیے گرجا گھر کو جا رہا تھا۔ یہ عبادت گزار انقلاب سے پہلے کے بچے کھچے روسی نہیں تھے۔ وہ بیس سے تیس تک کی عمر کے خوبصورت نوجوان عورت مرد تھے جب سے اسٹالن نے ہٹلر کی فوجوں پر روس کی فتح کا جشن منانے کے سلسلے میں علانیہ نماز شکر ادا کرنے کی اجازت دی تھی، لوگوں کو پہلے کی طرح یہ ضرورت نہیں رہی کہ مذہبی رسوم گھروں کے اندر کوٹھریوں میں چھپ کر ادا کی جائیں روسی اُس زمانے کو بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں جب مذہب سے نفرت کی جاتی تھی اور اس کا مذاق اُڑایا جاتا تھا۔ اب روس کے رہنما اس پر فخر کرتے ہیں کہ ان کے ہاں لوگوں کو اپنے اپنے مذہب کی پیروی کرنے کی آزادی ہے۔ ہندوستان سے جو پارلیمنٹری وفد روس گیا تھا اس کے ایک مسلم

ممبر نے مجھے بتایا کہ پُرانے مسلمان تو اسلام پر قائم ہیں لیکن مسلمانوں کی نئی پود کو دہریت کی تربیت دی گئی ہے آذر بائی جان کے شہر باکو میں ایک خوبصورت پُرانی مسجد کو اب تک بطور مسجد استعمال ہوتے دیکھ کر مجھے بہت دلچسپی ہوئی ہر چند اس میں نماز پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم تھی۔ اب یہ بات کہ روس میں کوئی مذہب نہیں محض ایک افسانہ ہے۔ مجھے بہت سے پکّے دہریے بھی ملے مگر وہ آزاد ملکوں مثلاً برطانیہ اور امریکہ میں بھی جہاں کوئی سرکاری مذہب نہیں خاصی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ اس سائنسی زمانے میں جسے جیٹ ہوائی جہاز کا عہد کہہ سکتے ہیں، قدرتی طور پر یہ سوال اُٹھتا ہے کہ ان تمام حملوں کے باوجود مذہب ابھی تک کیوں باقی ہے؟ اس کا مختصر جواب ہے۔ انسانی فطرت۔

مذہب کا جنم ہمارے پُرکھوں کی وحشیانہ زندگی کے زمانے میں اس طرح ہوا تھا کہ وہ اپنی جہالت کی بنا پر مظاہر قدرت سے جن کی توجیہہ نہیں کر پاتے تھے ڈرتے تھے اور اُن پر حیرت کرتے تھے۔ اس معمّے کا آسان حل انھیں یہ مل گیا تھا کہ وہ ہر چیز کو مافوق الفطرت قوتوں سے منسوب کر دیتے تھے۔ مگر آج کل کے مہذب انسان پر بھی جب کوئی مصیبت پڑتی ہے مثلاً جب اُس کی چہیتی بیوی یا ہونہار بیٹا اُسے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو اُس کی عقل معطل ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس وقت مذہب باوجود اپنی بے دلیل عقیدت پرستی کے اسے سہارا دیتا ہے۔

ذاتی مسائل سے قطع نظر انسان میں ایک اندرونی لگن ہوتی ہے کہ عالمِ محسوسات کے ماوریٰ پہنچ کر دیکھے کہ وہاں کیا ہے۔ اسے آئینسٹائین نے سرِ حقیقت (کے عرفان) کا شوق کہا ہے۔ سائنس اور آرٹ، لٹریچر اور فلسفے کی طرح مذہب میں بھی جینیس یا نابغہ ہوتے ہیں اور وہ ہیں اہلِ باطن۔ ہندوستان میں ایسے لوگ بہت ہوئے ہیں اور ایران وعربستان میں بھی صوفیوں کا ایک سلسلہ رہا ہے یہاں تک کہ یورپ اور امریکہ نے بھی (جو مادیت پسند کہلاتے ہیں) اہلِ باطن پیدا کیے ہیں جنھیں خدامست کہا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ چاہے جس صدی میں پیدا ہوئے ہوں، چاہے جس ملک نے اُن کو جنم دیا ہو، یکساں خیالات اور محبوبِ حقیقی کے وصل کا یکساں ذوق و شوق

رکھتے ہیں۔ روح انسانی اور ذاتِ الٰہی میں جو ربطِ باطنی ہے اسے حقیقت کا جامہ پہنانا اِن سب اہلِ باطن کا مطمعِ نظر ہے۔

میں یہاں اہلِ باطن کی تحریروں سے ایسی چند مثالیں پیش کروں گا جن کے خیالات اور زبان و بیان میں اتحاد و اشتراک نظر آتا ہے۔ کبیر کو لیجیے۔

کستوری کنڈل بسے مرگ ڈھونڈے بن ماں ہی
ایسے گھاٹ گھاٹ رام ہے پر دنیا دیکھے نا ہی

"مشک نافۂ آہو میں ہوتا ہے اور وہ اُسے جنگل میں ڈھونڈتا پھرتا ہے اسی طرح رام بھی ہر جگہ موجود ہے لیکن دُنیا اسے نہیں دیکھتی"

اُن کا ہم عصر کفش دوز رائے داس یہ الاپتا ہے:

اے میرے خالق میری روح تڑپ رہی ہے میں التجا کرتا ہوں کہ مجھے دولتِ دیدار عطا کر

خدا ہی ابتدا ہے خدا ہی انتہا

انسان اور فرشتے دونوں اُس کے بندے ہیں۔ اُس کے فضل و کرم سے ولی اور پیغمبر پیدا ہوئے ہیں۔ مجھ کم بخت ناپاک غریب کی کیا حیثیت ہے۔ ایک تو ہی ہے جس کا قرب ہر ایک حاصل کرنا چاہتا ہے۔ تیرے سوا اور کوئی محبوب نہیں"

اب ذرا اہلِ باطن صوفیوں کی سرزمین ایران کا رُخ کیجیے، حافظ و سعدی اور رومی کی طرف میں آپ کو ایک عام صوفی بابا کوہی شیرازی کا کلام سناتا ہوں:

"میں شمع کی طرح اس کی فرقت میں پگھل رہا ہوں۔ اس کے شعلوں میں مجھے صرف خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اپنی آنکھوں سے جب میں دیکھتا ہوں تو مجھے اپنی صورت سامنے دکھائی دیتی ہے مگر جب خدا کی آنکھوں سے دیکھا تو خدا کے سوا اور کچھ نہ تھا میں مٹ گیا، غائب ہوگیا۔ پھر جو دیکھا تو میں زندۂ جاوید تھا۔ میں نے خدا کے سوا کچھ نہیں دیکھا"

یورپ کے اہلِ باطن میں سب سے ممتاز ایکھارٹ حالت وجد میں پکار اُٹھتا ہے:

"مجھے دوزخ میں ڈالنے سے اُس کا رحم وکرم اُسے روکتا ہے لیکن اگر وہ ایسا کرنا چاہے
تو میں دونوں بازوؤں سے اُسے لپٹا لوں۔ ایک بازو انکسار ہے جس کے ذریعے سے
میں اس کی مقدس انسانیت کو اپناتا ہوں۔ دہنا بازو محبت ہے جس سے میں اس
کی الوہیت کو گلے لگاتا ہوں۔ اس لیے میں جہنم میں جاؤں تو اسے بھی میرے ساتھ جانا
پڑے۔ بہر حال مجھے خدا مل جائے تو جہنم میں جانا گوارا ہے اور بغیر اس کے بہشت
میں جانا گوارا نہیں۔"

ساری صوفیانہ عارفانہ شاعری سادگی، اخلاص، پرہیزگاری اور محبت میں ڈوبی ہوئی
ہوتی ہے یہی اس کی کشش کا راز ہے۔ مرد عورت ان اشعار کو جوش وخروش سے گاتے
ہیں، ان میں کس قدر سرمستی، کتنا سکون، کتنی راحت ہے۔ اگر ہم مذہب کو اس بلند سطح سے
عام مردوں اور عورتوں کی نچلی سطح پر لے آئیں تو بھی زندگی میں اس کا مقام باقی رہتا
ہے۔ بڑے سے بڑا متمدن انسان بھی اپنے اندر کمزوری اور بے بسی کا احساس رکھتا
ہے۔ اسے ایسی قوت یا ایسی ذات چاہیے جسے وہ اپنے سے برتر سمجھے، جس کی طرف وہ
رنج ومصیبت کی گھڑیوں میں رجوع کر سکے، جسے راحت ومسرت کا سرچشمہ سمجھ سکے۔ والٹیر
نے اپنے مخصوص انداز میں یہ بات جو سچی نفسیاتی بصیرت پر مبنی ہے کہی ہے کہ اگر خدا کبھی نہ ہوتا تو
بھی انسان کو اپنے لیے ایک خدا گھڑنا پڑتا۔ ایک مذہبی آدمی میں جسمانی تکلیفوں اور ذہنی
پریشانی کے بدترین لمحوں میں مصائب جھیلنے کی حیرت انگیز قوت ہوتی ہے۔ اس عجیب و
غریب چیز کو محض ذہنی اصطلاحوں سے سمجھانا مشکل ہے۔ بہر حال انسان محسوس کرتا ہے کہ
خدا کی ذات ہی وہ رفیق و یاور ہے جس پر وہ بھروسہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے رنج ومصیبت
سے نجات دلائے گا۔ براؤننگ کی طرح وہ یقین رکھتا ہے کہ "خدا عرش پر موجود ہے اور
دنیا کا کارخانہ ٹھیک چل رہا ہے" اور "خدا پر بھروسا کرو، سب کچھ دیکھو اور ڈرو نہیں"۔
ہندوستان میں ایک بڑی اچھی کہاوت ہے "سکھ سونی، دکھ رام" (ہم کو آسائش
میں سُنار کی سوجھتی ہے اور مصیبت میں خدا یاد آتا ہے)

ایمان باللہ میں یہ قوت ہے کہ صدیوں سے دہریت اور لاادریت کے انکار

اور استخفاف کی پروا کیے بغیر چلا آ رہا ہے۔

انسانی معاشروں میں اخلاق ایک ناگزیر شے ہے۔ ممکن ہے فلسفی بغیر خدا پر ایمان لائے اصول اخلاق کو قبول کر سکیں لیکن عوام ایسا نہیں کر سکتے۔ خدا کا خوف ایک قوی محرک ہے، انسان کو اخلاق کے سیدھے اور تنگ راستے پر چلانے کے لیے۔ جدید فلسفیوں میں سب سے بڑا فلسفی کانٹ اس حقیقت کی ایک بہت روشن مثال ہے۔ اپنی کتاب "تنقید عقل محض" میں اس نے خدا کے تصور کو یکسر رد کر دیا لیکن اسے اپنی دوسری تصنیف "تنقید عقل عملی" میں اخلاقی مسائل سے بحث کرنی تھی تو اس نے دیکھا کہ اصول اخلاق کے لیے ایک محکم اساس حاصل کرنے کی خاطر خدا کو مان لینا ضروری ہے۔ اس تناقض کی بنا پر اس پر بڑی تنقید ہوئی مگر سچائی منطقی صحت سے بڑی چیز ہے اور کانٹ میں یہ جرات تھی کہ اس نے سچائی کا ساتھ نہیں چھوڑا۔

مختصر یہ کہ نہ تو دنیا میں بدی اور مصیبت اور نہ سائنس کے شاندار کارنامے مذہب کو اس کے مقام سے ہٹا سکے۔ وہ انسانی زندگی کے محور کی حیثیت سے اپنی جگہ پر قائم ہے۔ سائنس کی پرواز ایک حد سے آگے نہیں جا سکتی اور سائنس دانوں کو بھی زندگی میں اس کا سہارا لینا پڑا۔ وہ بھی عام انسانوں سے الگ نہیں ہیں جن کی زندگی میں اور فلسفۂ زندگی میں مذہب بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

اسلام اور اسلامی ملکوں میں سماجی انصاف کا تصور

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

ڈاکٹر رشید احمد صاحب جالندھری اسلامک ریویو لندن کے شریک مدیر ہیں۔ موصوف کا یہ مضمون ہم اسلامک ریویو کے شکریے کے ساتھ انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کر کے شائع کر رہے ہیں تاکہ ہمارے قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ آج کل پاکستان میں جدید تعلیم یافتہ حلقے کی سماجی اور معاشی فکر کا کیا رجحان ہے۔ (ادارہ)

اسلام کی نظر میں انسان کا مقام

انسانی اعمال کا مآل کار بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد اقبال نے کہا ہے کہ "انسان کی ساری جد وجہد کا مقصد ہے زندگی ـــ شاندار، توانا اور بھرپور زندگی ـــ تمام انسانی فنونِ لطیفہ زندگی کے اسی آخری مقصد کے تابع ہونے چاہئیں۔ ہر چیز کی قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ وہ زندگی کی نبض کو کس حد تک تیز کرتی ہے۔"

یہ ٹھہرا انسانی وجود کا مقصد مگر اب سوال یہ اُٹھتا ہے کہ آخر مشرقی ممالک خاص طور سے مسلمان معاشروں میں انسانی زندگی پر کیا بیتی ؟ اگر اس کی پوری روداد بیان کی جائے تو ایک مستقل کتاب تیار ہوسکتی ہے۔ لیکن مجھے یقینِ کامل ہے کہ اس کتاب کے ان لاتعداد صفحات کو جن کا تعلق ماضیِ قریب اور حال سے ہے کوئی پڑھنا پسند

نہیں کرے گا اور وہ بغیر پڑھے پلٹ دیے جائیں گے، اس لیے کہ یہ حکایت بہت ناخوشگوار ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلم سماج میں زیادہ تر لوگوں کو زندگی سے سوا دکھ، بدنصیبی، غریبی اور آنسوؤں کے اور کچھ نہیں ملا ہے۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ یہ سب کچھ مسلم معاشروں تں ہو رہا ہے جن کے پاس پیغامِ الٰہی بلاکم و کاست اپنی اصلی شکل میں موجود ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک مثالی پیغام ہے۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ مسلمان ایک مدت تک غیر ملکیوں کے محکوم رہے ہیں اور انھوں نے بڑے دکھ اٹھائے ہیں۔ جن کی وجہ دراصل ان کی بے عملی اور جمود کے سوا کچھ نہ تھی۔ اسلام کے سربراہوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو نہ صرف نظرانداز کیا بلکہ یہ کوشش کی کہ انھیں اپنے ذاتی مادّی فائدے کے لیے استعمال کریں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں خوشحالی، مسرّت اور سماجی انصاف مفقود ہو گیا۔ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ سماجی انصاف کا اب ان لوگوں میں نام و نشان بھی باقی نہ رہا جن کے آبا و اجداد نہ صرف اس کا واضح اور مربوط تصوّر رکھتے تھے بلکہ کامیابی سے عملی جامہ بھی پہنا چکے تھے۔ اس لیے اگر مسلمان چاہتے ہیں کہ نئے سرے سے ایسے سماج کی تشکیل کریں جس سے حرکت پذیر اور شاندار زندگی وجود میں آئے تو انھیں پیغامِ الٰہی سے فیضان حاصل کرنا چاہیے اور اپنے تجربوں کے علاوہ عصرِ جدید کے انسان سے بھی بہت کچھ سیکھنا چاہیے۔

اسلام میں سماجی انصاف دو اصولوں پر مبنی ہے۔ ان میں پہلا اصول ہے خدا پر ایمان لانا، دوسرا انسان کو بہ حاملِ خلقِ ایزدی" ہے ایک عالمگیر برادری کا رکن سمجھنا۔ انسان خدا کی صناعی کا شاہکار ہے اس لیے اس کی عظمت و وقار کا قائم رکھنا ضروری ہے۔ اسی لیے تمام متّقی مسلمان عام طور پر اور صوفیائے کرام خاص طور پر انسان کی عظمت کے بلاامتیاز مذہب، نسل، و رنگ علمبردار رہے۔

انسانی مساوات کے تصوّر کو بیان کرتے ہوئے قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے "اے بنی نوعِ انسان ہم نے تم کو ایک عورت اور ایک مرد سے پیدا کیا۔ (۴۹ - ۱۱)

تمہیں قبیلوں اور خاندانوں میں اس لیے تقسیم کیا کہ ایک دوسرے کو (آسانی سے) پہچان سکو۔ دراصل تم میں سب سے زیادہ معزز اور خدا کی نظر میں بلند درجہ رکھنے والا وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی و پرہیزگار ہے۔" اسی بات کو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح فرمایا:
"خدا کی تمام مخلوق ایک کنبہ ہے۔ خدا سب سے زیادہ اس سے محبت کرتا ہے جو خدا کی مخلوق سے سب سے زیادہ محبت کرتا ہے[1]۔" انسانی اخوت کے تصور پر مزید زور دیتے ہوئے پیغمبر اسلام فرماتے ہیں:" میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ سب انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں[2]۔"

پیغمبر اسلام اور غریبوں کی حمایت

آنحضرتؐ زندگی بھر انسانی عظمت و وقار کی حمایت میں ظلم و شر کی قوتوں سے لڑتے رہے۔ آپ نے ہمیشہ غریبوں اور مظلوموں کا ساتھ دیا۔ روایت ہے کہ جنگِ طائف کے دوران میں غلاموں کی ایک جماعت نے اپنے آقاؤں کو چھوڑ کر رسول اللہ کے پاس پناہ لی۔ آپ نے انھیں آزاد کر دیا۔ جب طائف کے لوگوں نے اسلام قبول کیا تو انھوں نے آکر رسول اللہ سے اپنے غلاموں کو مانگا۔ آپ نے فرمایا:" انھیں خدا نے آزاد کر دیا[3]۔"

دوسری روایت ہے کہ ایک دفعہ کچھ مفلوک الحال بھوکے لوگ رسول اللہ کے پاس آئے۔ انھیں دیکھ کر آپ کو بہت دکھ ہوا۔ آپ مسجدِ نبوی میں تشریف لے گئے اور ایک چھوٹا سا خطبہ ارشاد فرمایا جس میں قرآن کی اس آیت کو پڑھا:" دیکھو ہم تم کو روزِ جزا سے خبردار کرتے ہیں جو بہت نزدیک ہے، جب ہر انسان کا کیا ہوا اس کے سامنے آئے گا۔" آپ نے لوگوں کو ان کے وہ فرائض یاد دلائے جو ان پر اپنے غریب ساتھیوں کی مدد کے لیے عاید ہوتے ہیں اور تاکید فرمائی کہ انھیں نظر انداز نہ کرو[4]۔

مصری عالم ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ" اگر پیغمبر اسلام نے اہلِ مکہ کو صرف توحید پر ایمان لانے کی دعوت دی ہوتی اور انسانی بھائی چارے پر خاص طور سے زور نہ دیا ہوتا تو وہ اسے قبول کر لیتے مگر انھوں نے اسے قبول نہیں کیا، اس لیے کہ وہ

جانتے تھے کہ اس صورت میں وہ اونچے مدارج جو انھیں سماج میں حاصل تھے اور جن کی بنا استحصال اور ظلم پر تھی، باقی نہیں رہیں گے۔ اہلِ مکہ خود اپنے دیوی دیوتاؤں کے وفادار نہیں تھے[5]۔" دراصل وہ تو صرف اپنے مادّی فوائد سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ایک دفعہ اہلِ مکّہ رسول اللہ کے صحابی ابوذر غفاری کو ستا رہے تھے۔ رسول اللہ کے چچا حضرت عباس ان کی مدد کو پہنچے اور آپ نے اہلِ مکّہ کو یہ بات سمجھائی کہ " ابوذر غفاری کا قبیلہ ان راستوں کے قریب رہتا ہے جن سے (اہلِ مکّہ) تجارت کے لیے شام جایا کرتے تھے اور انھوں نے ابوذر غفاری سے دشمنی کا برتاؤ کیا تو اس کے اثرات ان کے مالی مفاد کے لیے مضر ہوں گے۔" ایک دفعہ رسول اللہ کے چچا ابوجہل نے حضرت سعد کو خانۂ کعبہ میں جانے سے روکا تو حضرت سعد نے کہا " اگر تم نے مجھے روکا تو میں شام کے ساتھ تمھاری تجارت تباہ و برباد کر دوں گا۔" غرض اہلِ مکّہ جو رسول اللہ کے خلاف شدّت سے لڑتے رہے اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے ان کے سماجی نظام سے کسی طرح کا سمجھوتہ کرنے سے سختی سے انکار کر دیا تھا۔ اسی لیے قرآن میں (۷ : ۱۵۷) آیا ہے کہ رسول اللہ نے انھیں (اہلِ مکّہ کو) اس بوجھ سے جس میں وہ دبے ہوئے تھے اور ان زنجیروں سے جس میں جکڑے ہوئے تھے نجات دلائی۔" اسی مقصد کو پیشِ نظر رکھ کر آپ نے وہ سب رسم و رواج جنھوں نے انسان کو آزادی اور عزت سے محروم کر دیا تھا ختم کر دیے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اسلام نے ان اخلاقی قدروں کو نظر انداز نہیں کیا جو عرب میں اسلام سے پہلے موجود تھیں۔ رسول اللہ نے فرمایا " زمانۂ جاہلیت میں جو اخلاقی خوبیاں تھیں ان پر اسی طرح عمل ہوتا رہے گا[6]۔" غرض رسول اللہ نے اپنے عمل سے مثال قائم کر کے یہ بات واضح کر دی کہ سب انسان برابر ہیں اور سماجی انصاف اس وقت تک اپنا صحیح رول ادا نہیں کر سکتا جب تک لوگوں کو اس پر پکّا عقیدہ نہ ہو۔ یہ بہت افسوس کی بات ہے کہ اب مسلمان اپنے مذہب کے اصولوں پر عمل نہیں کرتے۔ دراصل ایک ایسے سماج میں رہ کر خود کو مسلمان کہنا بہت مشکل ہے جس میں کسان، مزدور، یتیم، بیوہ عورتیں تکلیف سے بسر کریں اور آزادی اور عزت سے محروم ہوں۔

سر رچرڈ لیونگ اسٹون سقراط کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :" اگر آج سقراط زندہ ہوتا تو وہ ہمارے سیاست دانوں، صحافیوں اور دوسرے لوگوں سے پوچھتا کہ آزادی، جمہوریت غیر طبقاتی سماج اور ایسے ہی بہت سے اور نعرے جو مختلف تحریکوں کے تحت لگائے جاتے ہیں، آخر ان کے معنی کیا ہیں۔ مگر یہ قوموں کی بدنصیبی ہے کہ آج سقراط زندہ نہیں ہے اور نہ وہ اپنا کوئی جانشین چھوڑ گیا ہے۔"

اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر آج رسول اللہ زندہ ہوتے تو کسی مسلمان کی یہ مجال نہ ہوتی کہ وہ سماجی انصاف جیسے کھوکھلے الفاظ زبان پر لائے کیونکہ آپ یہ پوچھتے کہ "سماجی انصاف" کا مطلب کیا ہے؟

خلفائے راشدین کے زمانے میں رفاہِ عام کی روایات کا جاری رہنا

اسلامی تعلیمات اور رسول اللہ ؐ کی مثال کو سامنے رکھ کر خلفائے راشدین نے اپنی زندگیوں کو اس مقصد کے لیے وقف کر دیا کہ ایسے سماج کی تشکیل کریں جس کی بنیاد انصاف اور احساسِ ذمہ داری پر ہو۔ جب بھی انھوں نے محسوس کیا کہ اخلاقی قدروں کی تلقین اور انھیں عمل میں لانے کے سلسلے میں ان کی توقعات پوری نہیں ہو رہی ہیں تو انھوں نے نئے ضابطے جاری کیے جن سے سماج کے اندر افراد کے مادی حقوق کی حفاظت ہو سکے۔

حضرت عمر سماجی انصاف کے بارے میں اپنی کوششوں کے ناکافی ہونے کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :" جو حقیقت میں نے اب سمجھی کاش پہلے ہی سمجھ لیتا تو امیروں سے اُن کی زائد دولت لے کر غریبوں میں بانٹ دیتا۔"

اس سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ حضرت عمر خود اپنے تجربوں سے مطمئن نہیں تھے دوسرے یہ کہ ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر شہری کے حقوق کی حفاظت کرے اور اس سلسلے میں اسے یہ حق حاصل ہے کہ کچھ افراد کی دولت کو محدود کر دے۔ سماجی زندگی کے اس پہلو کو بیان کرتے ہوئے ابن حزم (وفات ۱۰۶۴) کہتے ہیں :" صحابۂ کرام اس بات پر متفق تھے کہ ریاست کا یہ فرض ہے کہ دولت مند افراد سے ان کی زائد دولت لے کر

غریبوں کے لیے روزی مہیا کرے۔"

اسلامی سماجی نظام کے بنیادی اصول

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر شہری کی چاہے وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، حفاظت کا انتظام کرے (اس بوڑھے معذور یہودی کا قصہ جسے حضرت عمر نے بیت المال سے امداد دی تھی اتنا مشہور ہے کہ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔) پچھلے تجزیے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسلامی ملکوں میں جاگیرداری اور سرمایہ داری دونوں طرح کے نظام اکثریت کے لیے نقصان دہ ہیں۔ اگر کوئی مسلم ریاست ان نظاموں کو ختم کر دے تو یہ عین اسلامی اصولوں کے مطابق ہوگا۔ جب عراق پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو حضرت عمر نے عراق کی زمین کو ان میں تقسیم کرنے کے بجائے اسے ریاست کی ملکیت قرار دے دیا۔ اس سلسلے میں یہ بھی کہہ دوں کہ برصغیر ہندو پاک کے کچھ ممتاز علماء نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ زمین ریاست کی ملکیت ہے۔ مولانا جلال الدین تھانیسری، مولانا تھانوی اور شاہ عبدالعزیز کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ریاست کا فرض ہے کہ وہ استحصال کو ختم کرے۔ استحصال کی اصطلاح ہر زیادتی کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔ چاہے کوئی فرد کرے یا حکومت۔ سود کو اسلام نے ناجائز قرار دیا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جن ملکوں نے سود جائز کیا ان کے لیے یہ لعنت بن گیا۔ سود کے بغیر بینک چلانے کے سلسلے میں مسلمان سوویت یونین، چین اور دوسرے سوشلسٹ ملکوں (جنہوں نے اپنے معاشی نظام میں سود کو نہیں رکھا ہے) کے تجربوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اگر ہم سائنس، ٹیکنالوجی، ادبیات، طب کے میدان میں مغرب سے سبق لے سکتے ہیں تو اس میں کیا حرج ہے کہ ہم سماجی بہبود کے طریقے ان ملکوں سے سیکھیں جو اپنی سماجی حالت کو سدھار رہے ہیں۔ علم و دانش کسی خاص مقام اور قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

دراصل عقل و دانش مسلمانوں کا "کھویا ہوا خزانہ" ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اور ان کا فرض ہے کہ جہاں کہیں ملے اسے حاصل کرلیں۔ بیورج رپورٹ سے بھی جو

برطانوی فلاحی ریاست کی بنیاد ہے، بہت کچھ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ لارڈ بیورج نے سماجی انصاف کے سلسلے میں اپنی عظیم الشان تحقیقی مہم میں ساڑھے چار سو انجمنوں سے بات چیت کی جو برطانیہ میں سماجی بھلائی کا کام کر رہی ہیں۔ اس موضوع پر لکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔
"فلاح عامّہ کے برطانوی نظام نے افراد کی قلیل ترین ضروریات سے آگے بھی بہت سی ضرورتوں کا بیمہ اپنے ذمّے لے لیا ہے اور باقی کو غیر سرکاری انجمنوں پر چھوڑ دیا ہے[۱]۔"

عجیب بات ہے کہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ برطانیہ کے مزدور طبقے کو جو تھوڑا سا معاشی تحفّظ حاصل ہے اس کی بنیاد بیورج رپورٹ ہے۔ حالانکہ آج سے صدیوں پہلے حضرت عمرؓ نے بالکل اسی قسم کی حفاظتی تدابیر مسلم ریاست کے ہر شہری کے لیے اختیار کی تھیں۔ کہاں مسلمانوں کا وہ ماضی اور کہاں ان کا یہ حال! بہر حال اگر اس زمانے میں بھی مسلمان اپنے سماج میں وہی روح دوبارہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جو کبھی اس کے اندر رواں دواں تھی تو ان امور پر غور کرنا چاہیے۔

پہلی چیز دولت کی صحیح تقسیم: پیغمبر، فلسفی اور دانش مند صدیوں سے تموّل کو ظلم و جبر کی جڑ سمجھتے آرہے ہیں۔ سر ایسیاہ برلن اس موضوع پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں "قدیم تہذیب و عقائد کی مقدس کتابیں اور صحیفے امرا کی جبر ستانی اور بدکرداری پر لعنت و ملامت اور ایسی عملی تدبیروں کے ذکر پر مشتمل ہیں جن سے دولت کی تقسیم میں حد سے زیادہ عدم مساوات کو روکا جاسکے۔ دولت کی جستجو میں انسان کی زندگی کا صحیح مقصد فوت ہوجاتا ہے۔ اور اس کی نظر حقیقتِ حال سے ہٹ جاتی ہے[۱۱]۔"

قرآن نے بھی دولت کی محبّت اور ہوس کو بُرا کہا ہے۔ حضرتِ موسیٰ کے قصّے میں سرمایہ داروں کی نفرت بیان کی گئی ہے۔ قرآن کی ان سورتوں میں جو مکہ سے متعلق ہیں اہلِ مکّہ کے اس رویّے پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ کس طرح اپنے سماج کے غریبوں کا استحصال کرتے تھے۔ جب بحرِ احمر اور خلیج کے درمیان نیا سمندری راستہ کھلا تو اہلِ مکّہ کی تجارت پر بہت برا اثر پڑا۔ اور غریب لوگ مکّے کے ساہوکاروں سے بھاری سود پر قرض لینے پر مجبور ہوئے۔ یہی ربا ہے جس کا قرآن میں ذکر ہے اور جسے ناجائز کہا گیا ہے۔ اسی سے

اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ رسول اللہؐ کو انسانوں کا نجات دہندہ اس لیے کہا گیا ہے کہ آپ نے ان کو اُن زنجیروں سے چھڑایا جو انھوں نے خود اپنے پیروں میں ڈال رکھی تھیں۔ لہٰذا اس کی ضرورت ہے کہ بینکوں کو امداد باہمی انجمنوں کی بنیاد پر قائم کیا جائے۔ بغیر دولت کی صحیح تقسیم کے سماجی انصاف کا خواب پورا نہیں ہو سکتا۔

دوسری چیز زمین اور صنعتوں کو قومی ملکیت قرار دینا: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام میں ذاتی ملکیت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب ذاتی ملکیت عوام کے مفاد کے خلاف ہو تو ریاست اس کی مجاز ہے کہ وہ اسے ضرورت کے مطابق محدود کر دے، یا اسے قومی ملکیت قرار دے۔ اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ "جس بات پر اُمّتِ مسلمہ کا اجتماع ہو وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے۔" جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ برصغیر ہند و پاک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت تھی۔ مگر ان ملکوں کی سماجی تاریخ ان دکھوں اور مصیبتوں سے بھری پڑی ہے جو لاتعداد کسانوں نے زمینداروں کے ہاتھوں اُٹھائی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف اخلاقی قدروں کی تلقین سے زمینداروں کا غیر انسانی رویّہ نہیں بدل سکا۔ اب ریاست کو چاہیے کہ زمینداروں سے زمین لے کر کسانوں کو دیدے اور بالکل یہی طریقہ کارصنعتوں کے بارے میں بھی اپنانا چاہیے۔

تیسری چیز زکواۃ کا نظام: مسلم ریاست کو زکواۃ کا انتظام خود کرنا چاہیے۔ ریاست اور سماجی تنظیمیں زیادہ سے زیادہ اس بات کی اشاعت کریں کہ زکواۃ کی تقسیم کا کام ریاست کے سپرد ہونا چاہیے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں کسی کی مجال نہ تھی کہ زکواۃ کی تقسیم اپنے طور پر کرے۔ اگر زکواۃ کے نظام کو اچھی طرح چلایا جائے تو مسلم سماج کے بہت سے اہم مسائل اس کے ذریعے حل ہو سکتے ہیں۔

چوتھی مسلم اوقاف کی تنظیم: اسلامی ملکوں میں بہت بڑی بڑی جاگیریں اور جائدادیں بزرگوں کے مزاروں، خانقاہوں اور مسجدوں کے نام پر ہیں۔ اس میں شک نہیں ہے کہ مسجدوں وغیرہ کے نام پر جائدادیں جاگیریں کرنا بہت نیک کام ہے۔ اس سے اسلام کے مقاصد اور اسلامی تعلیم کی اشاعت بھی ہوتی ہے اور ضرورت مندوں کی مدد بھی۔ مگر بدقسمتی

سے ان دونوں مقاصد کو اوقاف کے منتظموں نے نظر انداز کر رکھا ہے۔ ان حضرات نے اسلامی تعلیمات کو بھی بھلا دیا ہے اور اپنے غریب بھائیوں کو بھی۔ اور لاکھوں روپیہ خود دبائے بیٹھے ہیں۔ کچھ عرصہ پہلے مسٹر ہمایوں کبیر نے جو ہندوستانی حکومت میں وزیر تھے۔ ہندوستان کی پارلیمنٹ میں کہا تھا: "اگر ہندوستان میں مسلم اوقاف اچھی طرح چلائے جائیں تو بہت سے تعلیمی اور سماجی مسئلے جو مسلمانوں کو درپیش ہیں حل ہو سکتے ہیں"۔

کہا جاتا ہے کہ "گردوارہ ایکٹ" سے پنجابی سکھ قوم کی تاریخ کا ایک نیا باب شروع ہو گیا۔ مسلسل جد و جہد کے بعد آخر سکھوں نے یہ بات منوالی کہ گردواروں کی املاک کا انتظام ان کے منتخب کیے ہوئے نمائندوں کے ذریعے ہونا چاہیے۔ اس معاملے میں ہندوستان و پاکستان کے مسلمان سکھوں سے سبق لے سکتے ہیں۔ اس طرح سکھوں نے اپنی قوم کو ان سماجی مشکلات سے بچا لیا جن میں ہندوستان کے ہندو اور مسلمان مبتلا ہیں۔ اگرچہ پاکستان میں مسلم اوقاف کو ریاست چلا رہی ہے اور اس کا ان اوقاف کو افراد کے ہاتھوں سے لے لینا ایک انقلابی قدم تھا مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اب بھی کچھ بااثر لوگ اس کوشش میں ہیں کہ اوقاف پھر ان کے قبضہ و اختیار میں آجائیں۔ اگر اوقاف کا انتظام اسلامی تعلیمات کے مطابق کیا جائے تو ان کے ذریعے مسلمانوں کی بہت سی خدمات انجام دی جا سکتی ہیں۔

پانچویں، چھیز رضاکارانہ انجمنیں: مسلم سماج میں سماجی انصاف قائم کرنے کے لیے اسلام عالمگیر ضمیر انسانی سے اپیل کرتا ہے۔ انسانوں کی خدمت ایک ایسی نیکی ہے جس پر قرآن نے بہت زور دیا ہے۔ کلام مجید میں ایک بھی ایسی آیت نہیں ہے کہ جس میں امیروں اور سرمایہ داری کی حمایت کی گئی ہو۔ اس کے برخلاف قرآن نے بار بار مسلمانوں کو یہ ہدایت دی ہے کہ وہ اپنی ضرورت سے زیادہ مال و دولت کو اپنے بھائیوں میں بانٹ دیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کسی بھی آیت میں یہ نہیں کہا گیا کہ انسان اپنے ساتھیوں کو غلام بنائیں۔ بلکہ قرآن تو یہ حکم دیتا ہے کہ اگر کسی سے کوئی سنگین گناہ سرزد ہو جائے تو ایک غلام کو آزاد کر دو۔ رسول اللہ کے زمانے میں سماج میں غلامی کا رواج تھا اور اسلام نے اسے ایک دم ختم بھی

نہیں کیا بلکہ اسے رفتہ رفتہ ختم کرنے کی پوری کوشش کی۔ اگر قرآنِ حکیم کی صحیح اسپرٹ کو سمجھ لیا جاتا تو مسلمانوں کے بہت سے مسائل اب سے بہت پہلے حل ہو چکے ہوتے۔ خلق خدا کی رضا کارانہ خدمت بہت نیک کام ہے۔ جو خدا اور رسول کو بہت پسند ہے مگر حیرت کی بات تو یہ ہے کہ مسلمان ملکوں میں صحیح معنی میں خدمت خلق کی ایک بھی ایسی انجمن نہیں ہے۔ سماجی خدمت کی اس قدر کمی توجہ کی محتاج ہے۔

جب تک مسلمان خود اپنی سماجی کمزوریوں کو نہیں سمجھیں گے، ان کی حالت درست ہونا بہت مشکل ہے۔ چنانچہ ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل ہونی چاہیے۔ جو سماجی مسائل پر غور کر کے ان کا حل سوچے اور اس کمیٹی کی ایک تفصیلی رپورٹ نئے زمانے کے تجربوں کو سامنے رکھ کر اپنی پرانی روایات کی روشنی میں تیار ہونی چاہیے۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اسلام میں سماجی انصاف کی بنیاد خدا کی ذات پر ایمان لانا اور انسانی مساوات پر یقین رکھنا ہے۔ ان میں ایک یعنی "انسانی مساوات" پر ہم نے کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اب دوسرے اصول یعنی ایمان باللہ کے بارے میں چند الفاظ کہنا ضروری ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کو سچی خوشی اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک اس کا خدا سے قریبی تعلق نہ ہو۔ اپنے باطن کو بہتر بنانے اور روح کو منفی بیماریوں جیسے جھوٹ، کینہ، حسد اور اقتدار کی ہوس سے پاک و صاف رکھنے کے لیے انسان نے بہت سے تجربے کیے ہیں جن میں عبادت ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ عبادت ہی ہے جس میں انسان کو حسن مطلق کا نظارہ نصیب ہوتا ہے اور صفاتِ الٰہی کا پرتو اس کی اپنی شخصیت پر پڑتا ہے۔ اگر مسلمان ان دونوں اصولوں کو خلوصِ دل سے اپنائیں تو ان کے سارے مقاصد حل ہو سکتے ہیں۔

حوالہ جات:

1. Suyuti, *al-jami al-Saghir fi Ahadith al-Bashir*. Cairo, 1860.

2. Jazari, *at-Hisn al-Hasin*, Lucknow, 1287 C.E., p. 105.

3. *Tarikh al-Kamil*, Beirut, 1965, Vol. II, p. 267

4. The *Sahih* of Muslim, Cairo, 1960, Vol. 3, p. 87 (Ch. al-Zakah).

5. *'Uthman*. Cairo, 1951, p. 11.

6. Ibn Hanbal, III, p. 425)quoted by Dr. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore, p. 37).

7. *Plato*, Oxford, 1960, p. ix.

8. Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Cairo ed. Muhammad Khalil-Harrar, Vols. 5-6 p. 455.

9. *Ibid.*, p. 454.

10. *Voluntary Action*, London, 1946, p. 297.

11. *Chamber's Encyclopaedia*, Oxford, 1966, Vol. 12, p. 64.

بادۂ کہن

زبان کا مسئلہ

جواہر لال نہرو

میں یہ مضمون وزیرِ اعظم کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک مصنف کی حیثیت سے اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں جسے زبان کے مسئلے سے بیحد دلچسپی ہے۔ میری یہ دلچسپی مسئلے کے سیاسی اور بدقسمتی سے فرقہ وارانہ پہلوؤں کی وجہ سے ہے لیکن اس مسئلے کے وسیع تر تمدنی پہلو مذکورہ پہلوؤں سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ میں کسی زبان کا ماہر تو نہیں ہوں لیکن کسی زبان میں جو حسن ہوتا ہے، اُس کی روزمرہ اور محاوروں میں جو موسیقی ہوتی اور الفاظ میں جو سحر اور طاقت ہوتی ہے اُس کا دلدادہ رہا ہوں۔ میرے نزدیک کسی قوم کے کردار کا اندازہ جتنا اُس کی زبان سے ہوتا ہے کسی دوسری چیز سے نہیں ہوتا۔ اگر زبان پُرزور اور جاندار ہے تو یہی خوبیاں اُس کے بولنے والوں میں بھی پائی جائیں گی اور اگر زبان سطحی بن جاتی اور الجھی ہوئی ہے تو یہی عیوب بولنے والوں میں نظر آئیں گے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ قوم کے عیوب و محاسن زبان میں جھلکتے ہیں کیونکہ قوم ہی تو ہے جو زبان بناتی ہے۔ تاہم اس میں بھی کچھ حقیقت ضرور ہے کہ زبان قوم کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ زبان باضابطہ ہوگی تو لوگوں کی فکر میں باقاعدگی پیدا کرے گی۔ الفاظ کے معنی میں چستی اور باضابطگی

نہیں ہے تو خیال میں بے ربطی اور الجھاؤ پیدا ہوگا جس کا اثر افعال پر پڑے گا اور وہ بھی بے تُکے ہوں گے۔

جس زبان پر ایک تنگ غلاف اس طرح منڈھا ہوا ہو کہ اُس کو نئی تبدیلیوں کی ہوا تک نہ لگ پاتی ہو خواہ وہ کتنی ہی لطیف اور چُست ہو، بدلتے ہوئے ماحول اور عوام الناس سے دُور ہو جائے گی جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا زور جاتا رہے گا، اور اس میں ایک قسم کی بناوٹ آجائے گی۔ یہ صورت کسی زمانے میں بھی مفید نہیں ہو سکتی لیکن موجودہ ترقی پذیر زمانے میں تو جبکہ ہمارے گرد وپیش کی ہر چیز بدل رہی ہے۔ یہ تنگ غلاف زبان کی جان ہی لے لے گا۔ عہد گزشتہ کی درباری زبانوں میں بہت سی خوبیاں ہیں لیکن اس جمہوری زمانے کے لیے جس میں تعلیم عام ہمارے پیش نظر ہے وہ بالکل ناموزوں ہے۔ اس لیے زبان کے اندر دو خصوصیتیں ضرور ہونی چاہئیں۔ ایک یہ کہ اس کی بنیاد اپنی قدیم اصل پر ہو لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس میں اتنی لچک ہو کہ وہ بدلے ہوئے حالات اور ضروریات کا ساتھ دے سکے اور بجائے ایک مخصوص طبقے کی زبان بن کر رہ جانے کے عوام کی زبان بن سکے۔ اس سائنسی صنعتی دور میں بین الاقوامی میل جول کے دور میں اس کی بھی ضرورت ہے کہ سائنس اور صنعت کی اصطلاحیں کم وبیش یکساں ہوں، اس لیے ایک زندہ زبان کی یہ بھی خصوصیت ہونی چاہیے کہ دوسری زبانوں کی اصطلاحوں اور الفاظ کو اپنے حالات کے لحاظ سے ضروری تراش خراش کے بعد اپنے دامن میں فراغ دلی کے ساتھ جگہ دے سکے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کلاسیکی زبانیں سوسائٹی کی ترقی میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں لیکن اُسی کے ساتھ عوامی زبان کی راہ میں رکاوٹ بھی رہی ہیں۔ جب تک پڑھے لکھے قابل لوگ کلاسیکی زبان میں سوچتے اور اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہیں گے اس وقت تک عوامی زبان آگے نہ بڑھ سکے گی۔ ہم دیکھتے ہیں سولھویں صدی تک یورپ میں لاطینی زبان یورپی زبانوں کی ترقی میں حائل رہی۔ بالکل اسی طرح ہندوستان میں سنسکرت کا اتنا اثر رہا کہ پراکرت جو بعد کو صوبائی زبانوں میں تبدیل ہو گئیں پنپ نہ سکیں سنسکرت کے بعد اس کی جگہ فارسی نے لے لی اور پڑھے لکھے لوگوں نے اس کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنا لیا اور عوامی زبانیں یتیمی کی زندگی بسر کرتی

رہیں اور پروان نہ چڑھ سکیں۔

یہ صحیح ہے کہ ہمیں اپنی صوبائی زبانوں کو ترقی دینا ہے لیکن اس کے ساتھ پورے ملک کے لیے ایک مشترکہ زبان کی بھی ضرورت ہے۔ جو ظاہر ہے کہ انگریزی یا دوسری بیرونی زبان نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ انگریزی اپنی وسعت نیز ہندوستان میں اپنی مقبولیت کی بنا پر ہماری آئندہ سرگرمیوں میں کافی اہمیت رکھے گی لیکن اس کے باوجود ملک کی زبان قرار نہیں دی جا سکتی۔ ملک کی زبان تو ہندی یا ہندستانی یا اسے جو بھی کہا جائے ہو سکتی ہے۔

ہمیں اس مسئلے پر غور کرتے وقت چند بنیادی باتوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ ہم جب اس مسئلے پر غور کریں تو اس کے بارے میں ہمیں کوئی فیصلہ عجلت کے ساتھ سیاسی اور وقتی اثرات اور جذبات کے ماتحت نہ کرنا چاہیے۔ ورنہ وہ بہت مضر اور خطرناک ثابت ہوگا چونکہ ہمارے اس فیصلے پر آئندہ عمارت تعمیر کی جائے گی۔ اس لیے اگر بنیاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی تو اس کا اثر صرف زبان ہی پر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ترقی و تمدن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے گا۔ اس لیے اس معاملے میں عجلت سے کام لینا سست رفتاری کے مقابلے میں زیادہ خطرناک ہوگا۔ زبان ایک لطیف اور نازک آلہ ہے جو نفیس اور اعلیٰ دماغوں میں ڈھلنے کے بعد عوام کی زبان پر پہنچ کر زندہ رہ اور طاقت حاصل کرتا ہے۔ زبان ایک پھول کی مانند ہے جو مصنوعی آب ہوا [illegible] سے مرجھا جاتا ہے یا پھر اس کی شاخیں دباؤ کے باعث ٹیڑھی ہو کر غلط رخ اختیار کر لیتی ہیں۔

اس کی کوئی اہمیت نہیں کہ ہم اپنی زبان کو ہندی کے نام سے یاد کریں یا ہندستانی کے نام سے۔ بلکہ اس کی اہمیت صرف یہ ہے کہ دونوں الفاظ اپنی ایک تاریخ رکھتے ہیں اور ایک مخصوص و معین چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی بنا پر اس کے معنی محدود ہو جاتے ہیں۔ ہم کو اس معاملے میں زیادہ توجہ نام کی بجائے اس کے اندرونی ڈھانچے پر دینی چاہیے کہ وہ دنیا کو کس نظر سے دیکھتی ہے۔ اس کے دروازے بند، اس کا دامن تنگ، اس کا انداز خودبیں اور اس کی طبیعت علٰحدگی پسند ہے یا اس کے برعکس ہے۔ ہمیں آزادانہ طور پر ایسی زبان بنانے کی کوشش کرنی چاہیے جس کا دامن وسیع ہو تاکہ وہ زیادہ مقبول اور ہر دلعزیز ہو سکے۔ انگریزی

زبان بحیثیت زبان کے صرف اس لیے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وسعت، لچک اور بڑھنے کی اہلیت پائی جاتی ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہماری زبان انھی خصوصیات کی حامل ہو تاکہ دنیا کے مسائل سے دوچار ہو سکے۔

مجھے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوتا ہے کہ زبان کے مسئلے پر ہمارے ہاں جب کوئی بحث ہوتی ہے تو اس میں نہ تو عالمانہ شان ہوتی ہے، نہ تمدنی احساس اور نہ دور اندیشی کی جھلک۔ عام طور پر زبان کو اخباری زبان کی حیثیت سے غلط قومی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تنگ اور محدود بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور ہر وہ اقدام جو اسے وسیع بنانے کے لیے کیا جاتا ہے قوم پروری کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ زبان کی خوبی اور خوبصورتی خیال کی جاتی ہے کہ اس میں بلا وجہ بناؤ سنگار سے کام لیا جائے اور پیچیدہ اور لمبے جملے استعمال کیے جائیں۔ اس میں نہ تو زور ہوتا ہے نہ شکوہ۔ صرف اُتھلا پن اور بناوٹ پائی جاتی ہے جس طرح شاعری صرف وزن اور قافیے تک محدود نہیں اسی طرح زبان پیچیدہ جملوں اور سخت الفاظ کے استعمال سے نہیں بن سکتی۔ اس طرف انگریزی کے چالو الفاظ کا خواہ مخواہ ترجمہ کرنے کی جو کوشش کی گئی ہے اُسے سوائے خبط کے اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ اگر یہ رجحان یونہی باقی رہا تو اظہارِ خیال کے ایک عمدہ ذریعے کا خون یقینی ہے۔

اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ ہندوستان کا سب سے زیادہ قیمتی خزانہ اور سب سے بیش بہا ترکہ کیا ہے تو میں بلا جھجک کہوں گا سنسکرت۔ سنسکرت اور اس کا ادب ہمارے لیے صرف ایک پرانا بہترین خزانہ ہی نہیں بلکہ وہ زندہ روایات ہیں جو ہماری زندگی کو ہمیشہ متاثر کرتی رہیں گی۔ ہمیں اس کا گہرا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے ادبی خزانے کو دنیا کے سامنے لانا چاہیے جو نظروں سے چھپا ہوا پڑا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ لوگ اس معاملے میں زبان سے تو دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں اور اس کو سیاسی مقصد کے لیے استعمال بھی کرتے ہیں لیکن اس کی کوئی واقعی خدمت نہیں کرتے۔ سنسکرت ہو یا موجودہ ہندوستانی زبانیں ان میں تعمیری کام کرنے والے بہت کم نظر آتے ہیں۔ "نہ آگے بڑھو نہ بڑھنے دو" کی پالیسی پر زیادہ عمل کرتے ہیں۔

نہ تو خود کوئی کام کرتے ہیں اور نہ کرنے دیتے ہیں۔ کوئی زبان، قانون اور قرار دادوں کے بل بوتے نہیں بڑھتی بلکہ اپنی اندرونی اہلیت اور خصوصیات کی بنا پر ترقی کرتی ہے اس لیے کسی زبان کی اصلی خدمت اس کو قابلِ استعمال، اچھا اور ستھرا بنانے کی کوشش ہے۔

سنسکرت کو پڑھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ زندہ زبان کی حیثیت سے رائج کی جا سکتی ہے۔ وہ بدستور ایک سرچشمے کی حیثیت سے ہندوستان کی بہت سی زبانوں کو سیراب کرتی رہے گی لیکن اسے زبردستی رائج کرنا نہ تو ضروری ہے اور نہ مناسب بلکہ اس سے خراب نتائج برآمد ہونے کا اندیشہ ہے۔

فارسی زبان کا اثر

پچھلی صدیوں میں ہماری کچھ صوبائی زبانوں خصوصاً ہندوستانی زبان بنانے میں فارسی نے بہت اہم حصہ لیا ہے اور ایک حد تک ہمارے طرزِ فکر پر بھی اثر انداز ہوئی ہے جس سے ہمیں فائدہ پہنچا ہے اور ہمارا لسانی خزانہ زیادہ مالدار ہو گیا ہے۔ یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ فارسی سے زیادہ کوئی زبان سنسکرت سے قریب نہیں ہے۔ ویدانی سنسکرت اور قدیم پہلوی (فارسی) بہ نسبت ویدانی سنسکرت اور کلاسیکی سنسکرت کے زیادہ قریب ہیں۔ اس لیے دونوں کی ملاوٹ آسان ہے اور کسی طرح ہمارے لسانی اور نسلی جوہر کے خلاف نہیں ہے۔ بہر حال پچھلی صدیوں کی تاریخ اور عوام کی زندگی نے ہم کو موجودہ حالات تک پہنچایا اور تاریخ کے اس کام کو مٹانے کی کوشش کرنا لغو اور ناسمجھی کی بات ہے۔ ثقافتی نقطۂ نظر سے اس کو ختم کر کے پھر پیچھے لوٹنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اپنے آپ کو اس ثقافتی دولت سے محروم کر دیں جو ہماری ملکیت تھی اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم خود ہی اپنے کو نادار بنا رہے ہیں۔ ہمیں ان تمام اثرات کو قبول کرنا چاہیے جو ہمارے ثقافتی سرمائے میں اضافہ کر سکیں۔ اس لیے ہم نے جو کچھ ابھی تک اپنی زبان میں ضم کر لیا ہے، اس کو خارج کرنے کی کوشش ہر پہلو سے غلط ہوگی۔ اگر ہم ان باتوں کو پیشِ نظر رکھیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ پورے ہندوستان کی زبان جو ہم بنانا چاہتے ہیں اس میں کافی وسعت اور گنجایش ہونا چاہیے جو ان تمام

تمدنی خصوصیات کو قبول کر کے برقرار رکھ سکے جو اُس نے پُرانے زمانے میں حاصل کیے ہیں۔

اس زبان کو لازمی طور پر پڑھے لکھے آدمیوں کے چھوٹے سے حلقے کی زبان نہیں بلکہ عوام کی زبان ہونا چاہیے۔ اس کو باوقار اور زوردار ہونا چاہیے اور کوشش کرنا چاہیے کہ اس میں تصنّع اور اوچھاپن نہ ہو۔ لازمی طور پر اس کی بنیاد اور اجزا ے ضروری میں سنسکرت کے الفاظ ہوں گے لیکن اس میں دوسری زبانوں خصوصاً فارسی انگریزی اور دوسری غیر ملکی زبانوں کے بھی الفاظ، جملے اور خیالات ہوں گے۔ جہاں تک فنی اصطلاحوں کا سوال ہے سب سے پہلے ہمیں مروجہ اصطلاحوں کو مان لینا چاہیے اور نئے الفاظ بنانے میں ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ عام فہم ہوں اور مروجہ زبان سے قریب ہوں۔ فنی الفاظ میں جہاں تک ممکن ہو ہمیں اس عالمی زبان کے راستے سے الگ نہ ہونا چاہیئے جو آج کل ترقی پا رہی ہے۔

یہ بہتر ہوگا کہ پہلے بنیادی الفاظ جمع کر لیے جائیں۔ مان لیجیے کہ تقریباً تین ہزار الفاظ ایسے ہیں کہ جو عام فہم الفاظ ہوں اور جن کو عام طور پر لوگ استعمال کرتے ہوں، ان میں ایک ہی مطلب کے لیے دو الفاظ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ عام استعمال میں آتے ہوں۔ یہ ہماری زبان کا بنیادی ذخیرہ ہونا چاہیے جس کا علم ہر اُس شخص کو ہونا چاہیے جو ہندوستان کی زبان جاننا چاہتا ہو۔

اس کے بعد مندرجہ بالا معیار کے مطابق فنی الفاظ کی بھی ایک فہرست تیار ہونا چاہیے۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کثیر تعداد میں نئی فنی اصطلاحیں ایسی ہیں جن کے بنانے میں غیر معمولی تصنع سے کام لیا گیا ہے اور محاورے کے لحاظ سے ان کا مطلب بالکل خبط ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے پس منظر میں تاریخ کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے ایسے الفاظ میرے لیے بہت ڈراونے ہیں۔

اگر یہ دو فہرستیں تیار کر لی جائیں تو باقی کو زبان کے فطری ارتقا پر چھوڑا جا سکتا ہے کسی شخص کے خالی ادبی ہندی یا خالص ادبی اُردو یا ان دونوں کی درمیانی زبان لکھنے پر پابندی نہ ہونی چاہیے۔ تعلیم کی توسیع سے پڑھنے والے بڑھیں گے جن کا زبردست اثر لازمی طور پر مصنفین اور مقررین پر پڑے گا اور مجھے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ رفتہ رفتہ

ایک نفیس اور طاقت ور زبان پیدا ہوگی اور اوپر سے کسی دباؤ کے بغیر وسعت پائے گی۔

یہ بات قابلِ حیرت ہے کہ ہم زبان کی بابت تو اس قدر جھگڑتے ہیں لیکن ہمارے پاس کوئی مکمل لغت نہیں ہے۔ دنیا کی کسی بڑی زبان کو دیکھیے اس میں کتنی لغت اور انسائیکلو پیڈیا ہیں۔ ہماری زبان کا معیار عدالتی زبان یا اسکول کی کتابوں کی زبان کا رہ گیا ہے۔ ہماری لغت بھی اسکول کے لڑکوں کے لیے ہوتی ہے، اس لیے سب سے پہلا قدم جو ہمیں اٹھانا چاہیے وہ مکمل اور عالمانہ لغات بنانے کے لیے ہونا چاہیے جو سنسکرت کے لیے بھی ہوں، اور ہماری موجودہ زبان کے لیے بھی۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے کسی زبان کا نام اہم نہیں ہوتا بلکہ زبان کا سرمایہ اس کو اہم بناتا ہے۔ جو کچھ کہ میں نے کہا ہے اور جو الفاظ آج کل استعمال ہوتے ہیں ان کا لحاظ کرتے ہوئے میری نظر انتخاب ہندوستانی پر پڑتی ہے۔

رسم خط

جہاں تک رسم خط کا تعلق ہے یہ بالکل واضح ہے کہ ناگری رسم خط حاوی ہوگا لیکن چونکہ میں تمدنی اور سیاسی نقطہ ہائے نظر سے تخریبی پالیسی کو غلط سمجھتا ہوں۔ اس لیے میری رائے ہے کہ اردو رسم خط کی جہاں ضرورت ہو، تسلیم کیا جائے اور اسے سکھایا بھی جائے۔ ہم خواہ مخواہ دونوں رسم خط سیکھنے کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ ان پر ایک بہت بڑا بوجھ ہوگا لیکن ہمیں اردو رسم خط کو تسلیم کرنا چاہیے خصوصاً جہاں تک دستاویزات اور دوسرے کاغذات پیش کرنے کا تعلق ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں اردو رسم خط کے سکھانے کا بھی اُن اسکولوں میں انتظام کرنا چاہیے جہاں کافی طلبہ اس کے سیکھنے کے خواہشمند ہوں۔

یہ طریقۂ کار زبان کے معاملے میں ہماری اس پالیسی کے عین مطابق ہے جس کا ہم کانگریس اور دستور ساز اسمبلی کے ذریعے اعلان کر چکے ہیں۔ یہ پالیسی یہ ہے کہ ہر بچے کو ابتدائی تعلیم اُس کی مادری زبان میں دی جانے بشرطیکہ ایک مخصوص علاقے کے بچے اس کے خواہشمند ہوں اور اس پر آسانی سے عمل ہو سکے۔ اس طرح بمبئی یا کلکتہ یا دہلی میں تامل بولنے

والے بچوں کی کافی تعداد ہے تو انھیں اس کا موقع ملنا چاہیے کہ وہ تامل میں اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کر سکیں۔ اسی طرح اگر ہندوستان کے کسی حصّے میں اردو والوں کی کافی تعداد ہے تو انھیں صوبائی زبان کے ساتھ اُردو رسم خط بھی سکھانا چاہیے۔ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے اور یہ بہت ضروری ہے کہ اس پر جلد سے جلد عمل شروع کر دیا جائے۔ اس میں بہت سی دشواریاں ہوتی ہیں خصوصاً اُن علاقوں میں جہاں دو صوبے ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور دونوں صوبوں کی سرحد کے علاقے میں دو زبانیں رائج ہیں۔ دوسری جگہوں کے مقابلے میں اس جگہ اس بات کی خصوصیت کے ساتھ ضرورت ہے کہ مادری زبان میں ابتدائی تعلیم دی جائے۔ میرا خیال ہے کہ ہم رومن خط کو وسیع پیمانے پر رائج نہیں کر سکتے لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ رومن رسم خط فوج میں کامیابی کے ساتھ استعمال ہوتا رہا ہے۔ تجربے نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ اس کا سیکھنا بہت آسان ہے۔ اس کے ساتھ ہی کسی حد تک یہ فوج میں اتحاد قائم کرنے کا سبب بنا ہے اس لیے رومن رسم خط کے استعمال کرنے کے امکانات پر غور کرنا چاہیے اور اسے جہاں ضرورت ہو استعمال کرنا چاہیے۔

مصنفوں سے

اس مضمون کے شروع میں مَیں نے لکھا تھا کہ میں یہ مضمون ایک مصنف کی حیثیت سے لکھ رہا ہوں، کیا میں یہاں مصنفوں خصوصاً ہندی اور اُردو کے مصنفوں کو کچھ مشورے دے سکتا ہوں؟ مجھے یہ دیکھ کر بہت دُکھ ہوتا ہے کہ ہمارے بہترین مصنفوں کو ناشروں کے ہاتھوں کتنی تکلیفیں اُٹھانا پڑی ہیں اور اکثر صورتوں میں وہ کس طرح اُن کے اغراض کا شکار ہو گئے ہیں۔ ایک طرف جرنلسٹ تو کامیاب زندگی بسر کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اہلیت رکھنے والے حقیقی مصنفوں کو کامیابی کے بہت کم مواقع میسر ہیں۔ مجھے ایسے واقعات کا علم ہے جہاں ناشروں نے ہندی کتابوں کے کاپی رائٹ چند ٹکوں میں خرید لیے ہیں کیونکہ غریب مصنف فاقوں مر رہا تھا اور اس کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ یہ ناشر

ان کتابوں کے ذریعے خوب روپیہ کماتے ہیں اور مصنف فاقوں مرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ طریقہ بہت شرمناک ہے اور ہماری کھلی ہوئی توہین ہے۔ میں ناشروں سے اپیل کروں گا کہ وہ مصنفوں سے ایسا ناجائز فائدہ نہ اُٹھائیں۔ ناشر بھی اس صورت میں سرسبز ہو سکتے ہیں جبکہ مصنف بھی سرسبز ہو۔ اس کے علاوہ ناشر کے نقطۂ نظر سے بھی یہ ایک احمقانہ پالیسی ہے کہ وہ مصنف کو فاقے مرنے دے اور اس طرح اس کو اچھے کام کرنے سے روکے لیکن قومی نقطۂ نظر سے یہ مسئلہ اور بھی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ کام قوم کا ہے کہ وہ اس کا خیال رکھے کہ ہمارے اہلیت رکھنے والے مصنفوں کو اچھا کام کرنے کے مواقع میسر ہیں۔

(ترجمہ قومی آواز لکھنؤ)

فرقہ پرستی پر کیوں کر قابو پائیں؟

ک، ج، مشروالا

ایک صاحب نے اپنے خط میں مجھ سے یہ فرمائش کی ہے کہ فرقہ پرستی پر قابو پانے کی کچھ مفید تدبیریں بتاؤں۔ خود اُن کی تجویز یہ ہے کہ ایک نیا ادارہ قائم کیا جائے، "ایک مشترکہ محاذ بنایا جائے" "ایک خاص سیوادل بنے اور ایک نئی تحریک" انسانیت "کے نام سے۔

میری ناچیز رائے میں یہ لازمی نہیں کہ ہر مناسب اور ضروری اصلاح کے لیے نئے ادارے، کمیٹیاں، سیوادل قائم کیے جائیں۔ نئی تحریکیں شروع کی جائیں۔ نئے نعرے لگائے جائیں۔ ہر ادارے سے ایک نئی پارٹی بن جاتی ہے۔ ہمیں یہ روگ سا لگ گیا ہے کہ ادارے پر ادارے قائم کرتے جاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں پہلے ہی سے کئی ادارے موجود ہیں جو فرقہ پرستی کے قائل نہیں ہیں۔ ان میں سے خاص خاص مرکز کی اور صوبوں کی حکومتیں

ہیں جو ہم نے بنائی ہیں۔ کانگرس ہے، لبرل ہیں، سوشلسٹ ہیں اور تعمیری پروگرام کے اداارے ہیں۔ اس کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ فرقہ پرستی سے جنگ کرنے کے لیے ان سب اداروں کی ایک مشترک کمیٹی ہو۔

لیکن پہلے خرابی یہ نظر آتی ہے کہ ان سب اداروں میں ایسے لوگ موجود ہیں جن کے خیالات اس بارے میں صاف نہیں ہیں اور جن کے جذبات میں کافی وسعت نہیں ہے۔ شاید ہم میں سے ہر شخص ایک حد تک اُس غلام کی طرح ہے جسے سلطان نے کم سن شہزادے کے ساتھ کھیلنے کو ایک موزوں ساتھی ڈھونڈنے کا حکم دیا تو اسے اپنے لڑکے سے اچھا کوئی لڑکا نہ ملا۔ ہم ہندوستانیوں کے دل سے یہ خیال کسی طرح نہیں نکلتا کہ ہندوستانی قومیت زبان اور تہذیب پر "ہندویت" کا ٹھپّہ ہونا چاہیے اور ہندویت بھی وہ جس کی بنا، ویدوں اور سنسکرت پر قائم ہو۔ ہم اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے کہ جیسے جین، سکھ، لنگایت اور دوسرے ہندوستانی جو ویدوں کو نہیں مانتے ہندوستانی قوم اور تہذیب کے جزو ہیں۔ اسی طرح ہندوستانی مسلمان، عیسائی اور پارسی بھی ہیں یہی حال پاکستان میں مسلمانوں کا ہے۔ وہ بھی اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ پاکستان کی ایک الگ ریاست تو بن سکتی ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں اور ان کی تہذیبوں کے میل جول کو روکا جائے اس لیے کہ ہمالیہ کے دریا پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ جو کوئی سندھو کو ہمیشہ کے لیے پار کرتا ہے ہندو بن جاتا ہے، چاہے اُس کا مذہب کچھ ہی ہو۔ مگر آیئے ہم پھر اسی طرف رجوع کریں جو لوگ ہندو نہیں ہیں اُن میں غیر ہندوستانی عناصر کا کتنا ہی میل کیوں نہ ہو، اُن کی زبان، تہذیب، فکر کا سرچشمہ یہاں تک کہ ان کی نسل بھی ہندوستان اور صرف ہندوستان کی ہے۔ اسی سرزمین کی پیداوار ہے اگر کانگرس کے اندر ہندو قومیت کے علمبرداروں کا تہذیب کا تصور صحیح ہے تو میرے خیال میں ان کی رائے اور ہندو مہاسبھا یا آر ایس ایس کی رائے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہ آخر الذکر ادارے بھی غیر ہندو جماعتوں کو اچھی خاصی مگر ماتحت جگہ دینے کو تیار ہیں۔

اس لیے پہلی اہم چیز یہ ہے کہ ہم اپنے دل سے اس خبط کو دُور کر دیں کہ "ہندو

تہذیب کو ہندوستان میں سب سے اونچی جگہ پانے کا حق ہے اور ہمارا فرض ہے کہ ہم اُسے غیر ہندو عناصر خصوصاً اسلامی عناصر کی آمیزش سے پاک رکھیں" یہ نفسی گرہ ایک بار کھُل جائے تو پھر صحت کی دوسری منزلیں بغیر کسی خاص کوشش کے طے ہو جائیں گی۔

دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ تعلیمی اداروں کو تعصّب سے پاک کیا جائے۔ ہمارے کئی اسکول اور کالج فرقہ پرستی کی پرورش کے مرکز بن گئے ہیں۔ بعض مقامات پر لڑکوں اور لڑکیوں کو بچپن سے ایسے والدین اور استادوں سے تربیت ملتی ہے جن کے دل فرقہ وارانہ نفرت سے معمور ہیں۔

سرکاری ملازموں میں عام طور پر وہ لوگ جو ذمّہ داری کے عہدوں پر ہیں، متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سے بہت سے کانگریس کے کارکنوں کے رشتہ دار ہیں۔ یہ لوگ "تعلیم یافتہ" ہیں۔ یہی طبقہ ہے جس کا دل و دماغ یا تو صاف ہوتا ہے یا اُلجھا ہوا۔ ماتحت ملازم جیسے پولس کے کانسٹبل، جیل کے وارڈر، فوج کے سپاہی مزدور طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ عام طور پر وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتے کہ اپنے افسروں کے حکم کی تعمیل کریں۔ فرقہ وارانہ فسادمیں انھی لوگوں کو اور ان کے عزیزوں کو جو ملازم نہیں ہیں مصیبت اُٹھانی پڑتی ہے۔ چاہے فساد کے محرک متوسط طبقے کے لیڈر ہوں مگر مار دھاڑ کے لیے اسی محنت کش طبقے کے لوگوں کو اکسایا جاتا ہے اور ان ہی کو کم سے کم جانی نقصان زیادہ اٹھانا پڑتا ہے اس لیے ان کے اندر مخالف فرقے یا طبقے کی نفرت بھرجاتی ہے اور انھیں یہ سکھایا جاتا ہے کہ اُسے اپنا دشمن سمجھیں پھر بھی اُن کا غصّہ بہت گہرا اور پایدار نہیں ہوتا۔ کیونکہ دراصل اُن کے دل میں کسی خاص مذہب یا تہذیب کے ساتھ بیجا عصبیت نہیں ہوتی۔ یہ تعلیم یافتہ طبقے کی خصوصیت ہے۔ اول الذکر کے دلوں سے نفرت کا زہر دُور کر دینا اس سے زیادہ آسان ہے جتنا آخر الذکر کے دلوں سے، اس لیے سب سے مقدم اور ضروری یہ ہے کہ ہم خود اپنے دل و دماغ اور تعلیم یافتہ طبقے کے دل و دماغ کو پاک کریں اور اسکولوں اور کالجوں کی فضا کو صاف کردیں۔ ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیے کہ بیرونی مذاہب اور تہذیبیں جو مختلف زمانوں میں ہندوستان میں داخل ہوئیں، ہمارے بہت سے ہم وطنوں کی

زندگی کا جزو بن گئی ہیں۔ ان کا اثر اُن لوگوں پر بھی پڑا ہے جنھوں نے اِن مذاہب کو قبول نہیں کیا اور مجموعی طور پر اس سے ہندوستان کو فائدہ پہنچا۔ ہندو مذہب جب اکیلا تھا تو اُس میں انحطاط پیدا ہو گیا تھا اور اُسے ترقی کے لیے ایک دھچکے کی ضرورت تھی جس طرح اسلام اور عیسائیت کی لہروں نے ہمارے لباس، مکان اور بیرونی زندگی کو سنوارا اُسی طرح ہماری زبان کو جن میں سنسکرت بھی شامل ہے مالا مال کر دیا۔ اگر ہم اس اندھی عصبیت کو جو ہمیں شدہ قبل اسلامی تہذیب کے ساتھ ہے دُور کر دیں تو یہ فرقہ پرستی کو ترک کرنے کا پہلا قدم ہوگا۔

(۲۰ر فروری ۱۹۴۹ء کے ہریجن سے ترجمہ)

تبصرہ

مولانا عبدالسلام قدوائی

تاریخ الردۃ

مرتبہ : ڈاکٹر خورشید احمد فارق پروفیسر عربی، دہلی یونیورسٹی

شائع کردہ : ایشیا پبلشنگ ہاؤس ممبئی برائے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ نئی دہلی

ضخامت : صفحات ۱۷۳۔ علاوہ مقدمہ و انڈکس

تقطیع : ۲۰ × ۳۰ / ۸

قیمت : تیس روپے

پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۲۳ برس اسلام کی اشاعت کے لیے غیر معمولی جد و جہد کی۔ آپ کی دعوت و تبلیغ کے اثر سے اسلام کا پیغام سارے عرب میں پہنچ گیا۔ سنہ ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد قریش کی مخالفت ختم ہوئی تو قبائل عرب تیزی سے اسلام میں داخل ہو گئے۔ دور دراز کے قبائل اسلام تو لے آئے لیکن ان کی تعلیم و تربیت پورے طور پر مکمل نہیں ہو سکی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے وفات پائی۔ آپ کی وفات کے بعد

حضرت ابوبکرؓ آپ کے جانشین منتخب ہوئے تو ان نومسلم قبائل نے بغاوت کر دی بعض قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا اور بعض اس سے آگے بڑھ کر نفسِ اسلام کے بھی منکر ہو گئے۔ مسیلمہ، طلیحہ، سجاح وغیرہ اس فتنے کے سربراہ تھے۔ ان لوگوں نے اپنی مخالفانہ سرگرمیوں کو پُرزور بنانے کے لیے اپنی اپنی پیغمبری کا اعلان کر دیا۔ یہ شورش اتنی بڑھی کہ معلوم ہوتا تھا کہ دنیا سے اسلام کا خاتمہ ہو جائے گا لیکن حضرت ابوبکرؓ کی ہمت، ثبات قدمی، حکمت عملی، ایمانی قوت اور عزم و استقلال نے اسلام کی گرتی ہوئی عمارت کو سنبھال لیا۔ اللہ تعالیٰ نے اکھڑے ہوئے قدموں کو جما دیا، شورش پسندوں کا زور ٹوٹ گیا، مدعیانِ نبوت کا خاتمہ ہو گیا اور مرتدین پھر دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔ اسلام سے اس انحراف اور برگشتگی کو تاریخ میں ارتداد یا رِدّۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تاریخِ اسلام کی تمام کتابوں میں یہ واقعات بیان کیے گئے ہیں بعض میں تفصیل سے بعض میں اختصار سے۔ پیشِ نظر کتاب میں ارتداد کے حالات نسبتہً تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ یہ دراصل ابوالربیع سلیمان بن موسیٰ بن سالم کلاعی کی کتاب "الاکتفاءُ بما تَضمّنَہ، من مَغازِی المصطفیٰ ومغازی الخلفاء" کا اقتباس ہے۔ کلاعی اندلس (اسپین) کے باشندے تھے۔ ۵۶۵ھ (۱۱۷۰ء) میں پیدا ہوئے اور ۶۳۴ھ (۱۲۳۷ء) میں ایک معرکے میں شہید ہوئے تحریر و تقریر میں بہت ممتاز تھے۔ ادب، تاریخ، حدیث اور رجال میں متعدد اہم کتابیں تصنیف کی تھیں انھیں اہم کتابوں میں مذکورہ بالا کتاب "الاکتفاء" بھی ہے۔ اس کے چار حصّے ہیں، پہلے حصّے میں رسول اللہؐ کے حالات اور غزوات بیان کیے ہیں، دوسرے حصّے میں حضرت ابوبکرؓ، تیسرے میں حضرت عمرؓ اور چوتھے میں حضرت عثمانؓ کے دَور کے واقعات اور فتوحات کا ذکر ہے۔ مصنف کے سامنے تاریخ اسلام کی متداول کتابوں کے علاوہ بعض ایسی کتابیں بھی تھیں جو اب نایاب ہیں[1]۔ اس لیے اس میں ایسی روایتیں بھی مل جاتی ہیں جو موجودہ کتابوں میں نظر نہیں آتی ہیں۔

۱۔ کتاب الرِدّۃ وثیمہ بن موسیٰ المتوفی ۲۳۷ھ۔ کتاب یعقوب بن محمد الزہری المتوفی ۲۱۳ھ۔ کتاب یحییٰ بن سعید اموی متوفی ۱۹۴ھ۔ کتاب موسیٰ بن مقبہ وغیرہ۔

ڈاکٹر خورشید احمد فارق کو سفرِ مصر کے دوران قاہرہ کے کتب خانے میں "الاکتفاء" کا قلمی نسخہ نظر آیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہوا۔ پوری کتاب تو بہت طویل تھی، بڑی تقطیع کے چار سو اڑتالیس صفحے، حروف باریک اور کتابت گنجان۔ ہر صفحے میں ۴۳ سطریں[1]۔ اس لیے پوری کتاب کی نقل اور پھر اشاعت دشوار تھی۔ اس لیے وہ عہد صدیقی کے صرف ارتداد کے واقعات نقل کر سکے، انھیں اقتباسات کو مفید حواشی کے ساتھ اب کتابی شکل میں مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کتاب بڑی محنت سے ایڈٹ کی ہے۔ متن کی تصحیح کے علاوہ حواشی بکثرت لکھے ہیں جن میں کتاب میں مذکور مقامات و اشخاص کا تعارف کرایا گیا ہے۔ مشکل الفاظ کے معنی بیان کیے ہیں۔ متن کی تصحیفات کی تصحیح کی گئی ہے، اس طرح کتاب سے استفادہ بہت آسان ہو گیا ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب مصنف کی روایات پر جا بجا تنقید بھی کر دیتے تو اور بہتر ہوتا اور قاری بہت سی الجھنوں اور غلط فہمیوں سے محفوظ رہتا۔ مثلاً مالک بن نویرہ کے قتل کا واقعہ، بعض باغیوں کے جلائے جانے کی روایتیں۔ مصنفِ کتاب کلاعی نے اپنے پیشِ نظر ماخذوں سے عام مورخین کی طرح یہ روایتیں بغیر کسی تنقید کے نقل کر دی ہیں لیکن دقیق النظر محققین نے ان روایات پر تنقید کی ہے جس سے غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں اور حالات کی صحیح تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ بہر حال کتاب کی اشاعت قابلِ قدر ہے اس سے تاریخ اسلام پر کام کرنے والوں کے سامنے ایک اور قدیم ماخذ آ گیا ہے۔ خدا کرے کتاب کے اس ایک جز کی اشاعت سے پوری کتاب کے شائع کرنے کی تحریک ہو اور کوئی ادارہ کلاعی کی مکمل کتاب شائع کر دے امید ہے کہ اس سے تاریخ اسلام کے بعض نئے گوشے سامنے آ جائیں گے۔

اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں

اثر : مولانا حکیم سید عبد الحئی صاحب مرحوم سابق ناظم ندوۃ العلماء لکھنؤ

ترجمہ : مولانا ابو العرفان استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

صفحات : علاوہ فہرست و پیش لفظ ۴۶۸ ۔ تقطیع $\frac{20 \times 30}{8}$

شائع کردہ : دار المصنفین اعظم گڑھ ۔ قیمت : دس روپے۔

۱۔ ڈاکٹر صاحب کا اندازہ ہے کہ پوری کتاب اگر اوسط درجہ کے ٹائپ میں چھپے تو دو ہزار صفحات میں آئے گی۔

حکیم سید عبدالحی صاحب سے اہل علم بخوبی واقف ہیں اُردو ادب و تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے بھی ان کے شعراء اُردو کے تذکرہ گلِ رعنا کی وجہ سے انھیں اچھی طرح جانتے ہیں۔ اب سے پچاس برس پہلے ندوۃ العلماء کے ناظم کی حیثیت سے سارے ملک میں ان کی شہرت تھی اور اپنی نیک مزاجی، سلامت روی، دینی شغف، علمی کمالات اور اخلاق عالیہ کی وجہ سے ہر حلقہ میں عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

آپ نے گلِ رعنا کے علاوہ اُردو، فارسی اور عربی میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے کچھ شائع ہو چکی ہیں اور کچھ ابھی قلمی شکل میں طباعت کے انتظار میں ہیں۔ ان میں دو کتابیں بہت اہم ہیں۔ ایک نزہۃ الخواطر اور دوسری معارف العوارف۔ دونوں کتابیں عربی میں تھیں پہلی کتاب میں ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے وقت سے لے کر اپنے زمانے (۱۹۲۳ء) تک کے تمام مشہور اور صاحب کمال اشخاص کے حالات لکھے ہیں۔ یہ کتاب دائرۃ المعارف حیدرآباد کی طرف سے آٹھ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ دوسری کتاب دمشق کی علمی اکاڈمی "المجمع العلمی العربی"[1] نے ۱۹۵۸ء میں الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کے نام سے شائع کی ہے۔ شاہ معین الدین صاحب ناظم دارالمصنفین اعظم گڑھ نے اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت محسوس کرتے ہوئے اسے اُردو میں منتقل کرنے کا انتظام کیا اور مولانا ابوالعرفان ندوی سے ترجمہ کرا کے دارالمصنفین کی جانب سے شائع کیا۔ کتاب کے شروع میں مصنف کے فرزند ارجمند مولانا ابوالحسن علی صاحب کے قلم سے ۱۴ صفحات کا ایک دیباچہ ہے جس میں ان کے سوانح حیات اور علمی کارنامے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں اپنی دو اہم کتابوں نزہۃ الخواطر اور جنۃ المشرق کے ذکر کے بعد اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

۱۔ ۱۹۱۹ء میں یہ علمی مجلس دمشق (شام) میں قائم ہوئی تھی۔ عربی تاریخ و ادب کے نامور محقق علّامہ کرد علی اس کے پہلے صدر تھے۔ اس مجلس کی علمی عظمت صرف عرب ملکوں میں ہی نہیں بلکہ ساری دنیا میں عربی علوم و فنون سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں مسلّم تھی۔ کچھ عرصہ ہوا اس کا نام مجمع اللغۃ العربیہ کر دیا گیا ہے اس کی علمی منزلت اب بھی قائم ہے اور اس کی رکنیت قابلِ فخر سمجھی جاتی ہے۔

"جب میں ان دونوں کتابوں کی تصنیف سے فارغ ہوچکا تو مناسب سمجھا کہ ایک مختصر کتاب معارف العوارف فی انواع العلوم والمعارف[1] کے عنوان سے لکھوں اور اس کتاب میں نظام و نصاب درس کی عہد بعہد تاریخ بیان کردوں۔ فنون ادبیہ مثلاً نحو، صرف، اشتقاق، لغت، بلاغت، عروض، قافیہ، انشاء و شعر اور تاریخ وجغرافیہ کی تاریخ لکھوں پھر علوم شرعیہ دینیہ میں سے فقہ، اصول فقہ، حدیث و تفسیر اور تصوف و کلام کی تاریخ بیان کروں پھر فنون نظریہ میں سے علم المناظرہ، منطق، طبعیات و الہیات اور حکمت عملی اور فن ریاضی وطب کی تاریخ بیان کردوں۔ پھر شعر و شعراء کے حالات لکھوں اور ان چیزوں کا تذکرہ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے لکھوں اور ان علوم میں ہندوستان میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان کا بھی تذکرہ کروں۔"

مصنف نے پہلے باب میں ان کے اسلامی عہد کے نصاب و نظام تعلیم سے بحث کی ہے اور مختصر طور پر ساتویں صدی ہجری سے اپنے زمانے تک کے نصاب تعلیم کا ذکر کیا ہے۔ ہر دور میں جن علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی تھی ان کو بیان کیا اور جو کتابیں داخلِ درس تھیں ان کا نام بنام ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے جو چار ابواب میں تقسیم ہے اور ہر باب متعدد فصلوں میں منقسم ہے۔ پہلا باب علوم ادبیہ کے متعلق ہے، اس میں نحو، صرف، اشتقاق، لغت، بلاغت، عروض و قافیہ، ادب و شعر کے علاوہ جغرافیہ اور تاریخ و سیر کی کتابیں شامل ہیں۔

دوسرا باب علوم شرعیہ سے متعلق ہے۔ اس کے ماتحت فقہ، اصولِ فقہ، علم الفرائض، حدیث، اصول حدیث، تفسیر، تجوید، تصوف اور علم کلام کی کتابوں کا بیان ہے۔

۱۔ مصنف نے پہلے کتاب کا نام یہی تجویز کیا تھا لیکن المجمع العلمی العربی نے اس خیال سے کہ کتاب کا موضوع نام ہی سے واضح ہوجائے اس کا نام الثقافۃ الاسلامیہ فی الهند تجویز کیا اور اسی نام سے اسے شائع کیا۔

تیسرا باب علومِ عقلیہ کے بارے میں ہے۔ اس کے ماتحت مناظرہ، منطق، طبیعیات و الٰہیات، ریاضی، حکمت عملی، موسیقی اور طب کی تعریف، تاریخ اور تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔

چوتھا باب ہندوستان کے شعراء اور شاعری کے بارے میں ہے۔ اس میں شعر کی تعریف، ہندوستان کی فارسی، اُردو اور ہندی شاعری کا ذکر ہے۔

آخر میں مذہب، تاریخ، فلسفہ، منطق اور طب وغیرہ کی ان اہم کتابوں کا مختصر ذکر ہے جن کا ہندوستانی مسلمانوں نے ترجمہ کیا ہے۔ تراجم کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ اس کے لیے علیٰحدہ ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے اس لیے کچھ اہم کتابوں کا اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا ہے۔

مصنف کا طریقۂ تحریر یہ ہے کہ پہلے علم زیرِ بحث کا تعارف کراتے ہیں پھر اس کی تاریخ مختصر طور پر بیان کرتے ہیں اس کے بعد اس علم کی اہم کتابوں کا ذکر کرتے ہیں پھر ہندوستانی مسلمانوں کی تصنیف کی ہوئی کتابوں کی مفصّل فہرست مصنفین کے ناموں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اکثر یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ کتاب کس زبان میں لکھی گئی ہے لیکن ہر جگہ اس کا التزام نہیں ہے۔ اسی طرح مصنفین کے سنین پیدائش و وفات اور تاریخ تصنیف کا ذکر بھی کم ہے۔ یہ وضاحت بھی نہیں ہے کہ کتاب مطبوعہ ہے یا قلمی۔ اور اگر قلمی ہے تو کہاں پائی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی کتابوں اور اہلِ علم کے تذکروں میں جن کتابوں کا ذکر آیا ہے معلوم شدہ کتابوں کے ساتھ انھیں بھی درج کر دیا ہے اور پھر تلاش و تفحص کا موقع نہیں ملا یا ایسے وسائل میسر نہیں ہو سکے کہ ان کتابوں کے بارے میں تحقیق ہو سکتی کہ معدوم ہو گئی ہیں یا کہیں قلمی مسودہ کی صورت میں موجود ہیں۔ بہرحال مصنف مرحوم کا اہلِ علم پر یہی بڑا احسان ہے کہ انھوں نے تاریخ و آثار اور سیر و سوانح کے دفاتر کا دیدہ ریزی سے مطالعہ کیا اور اسلاف کے علمی کارناموں سے دنیا کو روشناس کیا۔ تعجب ہوتا ہے کہ اتنا بڑا وسیع اور متنوع کام ایک شخص نے کس طرح انجام دیا۔ کاش کوئی مجلسِ تحقیق، یونیورسٹی یا علمی ادارہ اس کتاب کو مزید تلاش و تحقیق کا موضوع بنائے۔ مصنفین کے متروک سنین پیدائش و وفات کا پتہ لگائے، نادر کتابوں کی نشاندہی کرے، نایاب کتابوں کے بارے میں معلومات فراہم کرے۔ ہر کتاب کے متعلق ایسے اشارات

ہیں جن سے پتہ چل سکے کہ وہ کس پایہ کی ہے اور اس کا موضوع بحث کیا ہے۔ اگر ایسا ہو سکے تو اس کتاب کے افادے کا دائرہ بہت وسیع ہو جائے۔ پھر اس کے تکملہ کا مسئلہ بھی قابل غور ہے۔ مصنف کی وفات کو پچاس سال ہو رہے ہیں، یہ مدت خاصی طویل ہے۔ اس نصف صدی میں ہندوستانی علماء و مصنفین نے بے شمار کتابیں لکھی ہیں۔ ضرورت ہے کہ ان کا بھی پتہ چلایا جائے اور اسی طرح ان کی فہرست مرتب کر کے آئندہ نسلوں کو استفادے کا موقع دیا جائے۔

حیاتِ عبدالحی

مصنفہ : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

شائع کردہ : ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی

ضخامت : علاوہ فہرست دیباچہ اور انڈکس ۳۹۹ صفحات

تقطیع : $\frac{۲۰ \times ۳۰}{۸}$

قیمت : مجلد ۱۱ روپے

رائے بریلی کا دائرۂ شاہ علم اللہ شروع سے علم و کمال، تقوی و تزکیہ، جہد و عمل اور تصوف و سلوک کا مرکز رہا ہے۔ حضرت شاہ علم اللہ شیخ آدم بنوری کے ممتاز خلیفہ تھے۔ ان کی ذات سے فیوض و برکات کے ایسے چشمے جاری ہوئے جن سے سارا ملک سیراب ہوا۔ ان کے سلسلۂ عالیہ میں حضرت سید محمد عدل، سید محمد دیا، سید قطب الہدیٰ، شاہ ابوسعید، حضرت سید احمد شہید، اور شاہ ضیاء النبی وغیرہ سیکڑوں مشاہیر علم و ارشاد گزرے ہیں۔

مولانا حکیم سید عبدالحی صاحب بھی اسی خانوادۂ سیادت سے تعلق رکھتے تھے اور اپنے فضل و کمال، تقوی و طہارت، زہد و ورع اور دینی اور ملی خدمات کی بنا پر بہت ممتاز تھے۔ ان کی ذات میں ایسی صفات جمع ہو گئی تھیں جن کی وجہ سے ہر حلقے میں انھیں قدر کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ سنی و شیعہ، صوفی و وہابی، حنفی و اہل حدیث، مقلد و غیر مقلد، دیوبندی و بریلوی، فرنگی محلی و خیرآبادی سبھی حلقوں میں ان کا احترام کیا جاتا تھا اور جدید و قدیم سب ان کی عزت

کرتے تھے۔ اس کا سبب ان کی سیرت کی پاکیزگی، خلوص نیت، حسنِ عمل، اعتدالِ ذہن اور توازنِ فکر تھا۔

انھوں نے مختلف علمی حلقوں اور روحانی مرکزوں سے فیض حاصل کیا تھا۔ مولانا لطف اللہؒ، شیخ حسین بن محسن یمانی، میاں نذیر حسین، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم، مولانا محمد نعیم فرنگی محلی، اُن کے نامور اساتذہ تھے۔ مولانا عبد الحی فرنگی محلی سے بھی استفادہ کا موقع ملا تھا۔ روحانی تربیت شاہ ضیاء النبی اور مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی سے حاصل کی۔ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مکۂ معظمہ ہجرت کر کے جا چکے تھے لیکن بذریعہ خط و کتابت ان سے بھی فیض حاصل کیا۔

طب کی تعلیم حکیم عبد العلی صاحب اور حکیم عبد العزیز صاحب سے حاصل کی۔ ذہن صاف اور مزاج بے تعصب تھا اس لیے قدیم تعلیم کے ساتھ جدید خیالات پر بھی غور کرتے تھے اور جو مفید باتیں نظر آتی تھیں انھیں بے تکلف تسلیم کرتے تھے۔

ملّت کی زبوں حالی سے بہت متاثر تھے اور اصلاح حال کا جذبہ رکھتے تھے۔ عنفوانِ شباب ہی سے اس جانب توجہ تھی۔

اس زمانے میں سیاسی و معاشی زوال کے ساتھ امت کا افتراق بھی روز افزوں تھا۔ معمولی اختلافات تکفیر کا سبب بن جاتے تھے۔ ان نزاعات کے ساتھ جدید و قدیم طبقوں کے درمیان بھی ردو قدح کا زور تھا، ایک طرف بے لچک جمود تھا اور دوسری طرف بے قید تجدد۔ ان نزاعوں نے ملّت کو تباہی و بربادی کی آخری منزل تک پہنچا دیا تھا۔

ان افسوس ناک حالات کی اصلاح کے لیے مولانا فضل الرحمٰن کے خلیفۂ اجل اور مولانا لطف اللہ کے شاگرد رشید مولانا محمد علی مونگیری نے ندوۃ العلماء کے نام سے ایک اصلاحی اور تعلیمی ادارہ قائم کیا اور تمام صاحبانِ علم و فکر کو دعوت دی کہ وہ اس کارِ خیر میں شریک ہو کر ملت کو تباہی سے بچانے کی جدوجہد کریں۔ حکیم عبد الحی صاحب نے فوراً اس آواز پر لبیک کہا۔ مولانا محمد علی مونگیری کی مردم شناس نگاہ نے ان کی صلاحیتوں کا اندازہ کر کے انھیں اپنی نیابت کے لیے منتخب کر لیا۔ حکیم صاحب نے چند ہی برس میں اس تحریک کے

مزاج اور طریقِ کار کو اتنی اچھی طرح سمجھ لیا کہ مولانا مونگیری نے انھیں اپنا دستِ راست بنا لیا۔ ان کی صلاحیت و کارکردگی کے بارے میں مجلسِ منتظمہ کے سامنے یہ بیان دیا :

"کئی سال کے تجربے نے ثابت کر دیا کہ ہمارے علماء کے زمرہ میں اس لیاقت کا آدمی ملنا بہت مشکل ہے۔ علم، فہم، حلم اور لیاقت و کارگزاری قابلِ تعریف ہے۔ جب سے میں ضعف اور خرابیٔ طبیعت کی وجہ سے کام نہیں کرتا، میرا کل کام وہی کرتے ہیں اور عمدگی سے انجام دے رہے ہیں۔"

ایک خط میں لکھا کہ :

"مجھ سے کچھ نہیں ہو سکتا، میں آپ کو مکرر لکھ چکا ہوں کہ سپردم بتو مایۂ خویش را، اور کوئی نہیں ہے جو اس بار کو اٹھائے۔"

ان کی اس صلاحیت کی وجہ سے آگے چل کر ندوہ کی نظامت کی ذمہ داری ان کے سپرد ہوئی اور تا دمِ مرگ وہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ ندوہ کی تاریخ میں بڑے بڑے اختلافات ہوئے۔ مختلف نقطۂ خیال کے لوگ مدتوں دست و گریباں رہے۔ ملک گیر اسٹرائک ہوئی سیاسی ہنگامے برپا ہوئے۔ سماجی ہلچل رہی لیکن حکیم صاحب مرحوم کی ذات پر سب کو اعتماد رہا۔ مولانا شبلی، مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی، مولانا خلیل الرحمٰن سہارن پوری، شاہ سلیمان پھلواروی، نواب علی حسن خاں، منشی احتشام علی باہمی اختلافات کے باوجود آپ پر پورا بھروسہ رکھتے تھے۔

مولانا شبلی نے ایک خط میں لکھا :

"میں جو آپ کی عزت کرتا ہوں، شاید آپ اس سے واقف نہیں۔ آپ کے علوِ نسب، مذہبی زندگی، ایثارِ نفس، محاسنِ اخلاق کا میرے اوپر جو اثر ہے اس کے لحاظ سے میں اپنے آپ کو آپ کا خادم سمجھتا ہوں۔"

مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی نے لکھا ہے :

"وہ اوصاف جو خالق ذوالجلال نے میرے دوست میں جمع کر دیئے تھے، بہت بیش بہا اور نایاب تھے۔ اب ان اوصاف کو آنکھیں ڈھونڈھیں گی اور نہ پائیں گی

وہ صداقت وصدق عمل، طبع غیور، علم کا صحیح مذاق، دین کا حقیقی ذوق کہاں ملیں گے۔"
مولانا سید سلیمان ندوی کا بیان ہے :

"ندوہ پر کیا کیا انقلابات آئے، کتنے ارکان بدلے، کتنے منتظمین آئے اور گئے کتنے معتمد و ناظم عزل و نصب ہوئے، کتنے فتنے اور حوادث پیدا ہوئے مگر ان حالات و حوادث کے طوفان میں ثبات و استقلال کی ایک چٹان تھی جو اپنی جگہ پر تھی اور وہ مولانا سید عبدالحی مرحوم کی ذات تھی۔"

ندوہ سے وابستگی کے ساتھ انھوں نے غیر معمولی علمی کام کیے۔ بہت اہم کتابیں لکھیں اور ملک و ملت کی ترقی کے لیے قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔ کم گوئی اور خاموش مزاجی کی بنا پر لوگوں کو ان کی حیثیت کا پورا اندازہ نہیں ہوا لیکن جب ان کے انتقال کے بعد ان کی تصانیف شائع ہوئیں تو لوگ حیرت زدہ ہو گئے۔ خصوصاً نزہۃ الخواطر اور الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند نے انھیں عالمی شہرت کا مالک بنا دیا۔ ابھی متعدد اہم کتابیں طباعت سے محروم ہیں وہ جب شائع ہوں گی تو تلاش و تحقیق کے اور گوشے سامنے آئیں گے۔

ایسے جامع کمالات شخص کی سوانح عمری کی بے حد ضرورت تھی لیکن شاید ان کے جذبۂ اخفائے حال کا اثر تھا کہ تقریباً پچاس سال اُن کی زندگی پردۂ گمنامی میں مستور رہی۔ بالآخر اُن کے لائق فرزند مولانا سید ابوالحسن علی نے گمنامی کے اس پردے کو چاک کیا اور ایک مفصّل سوانح عمری لکھ کر ان کے حالات اور کارناموں سے دنیا کو آشنا کیا۔ مصنف اپنے حسنِ تحریر، زورِ قلم اور لطفِ بیان کے لیے مشہور ہیں مگر یہاں ان کی بے تعصبی، رواداری، اعتدال اور سلامت روی کے بڑے خوش گوار مناظر نظر آتے ہیں۔ اپنی اس سلامتیِ طبع اور معتدل مزاجی کی وجہ سے ان کا دامن کسی کانٹے سے الجھنے نہیں پایا۔ ہمیں اُمید ہے کہ یہ کتاب دلچسپی سے پڑھی جائے گی۔

سنکارا
خاندان بھر کے لیے
تیزی کے ساتھ
توانائی بخشنے والا
جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں سے بھرپور مرکب
ہمدرد
cinkara

شربت نزلہ
معمولی
کھانسی، زکام
اور نزلہ کے لئے
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمّد حفیظ الدّین

جامعہ نگر نئی دِلّی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳ جولائی ۱۹۷۱ء شمارہ ۳

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

ٹائیٹل : آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

فہرست مضامین

سیکولر اور غیر سیکولر قوتیں

ہندوستانی سماج میں

مندرجہ بالا موضوع پر غور اور بحث کرنے کے لیے انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی شملہ میں جو اعلیٰ علمی تحقیقات کا نیم سرکاری ادارہ ہے، ۱۹ر مئی سے ۲۹ مئی (۱۹۷۱ء) تک ایک سیمینار منعقد ہوا تھا۔ اس میں ہندوستان کے مختلف حصوں سے تقریباً ساٹھ فضلا جن میں کئی یونی ورسٹیوں کے وائس چانسلر، پروفیسر، ریڈر، دو ہائی کورٹ جج، ایک ریاست کے وزیر، متعدد سابقہ اور موجودہ اعلیٰ سرکاری عہدہ دار، سیاسی لیڈر اور ممتاز صحافی شامل تھے، جمع ہو گئے تھے۔ سیمینار کا موضوعِ بحث ہمارے رسالے کے پڑھنے والوں کے لیے خاص دلچسپی رکھتا ہے۔ اس بنا پر سیمینار کی کارروائی کا خلاصہ اور مختصر تبصرہ اداریے کے طور پر شائع کیا جا رہا ہے۔

اس سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سیکولر اور غیر سیکولر کا مفہوم ہمارے ذہن میں واضح ہو جائے۔

سیکولر اور سیکولرزم کی اصطلاحیں جو اب ہمارے ملک کی اکثر زبانوں میں مستعار لفظوں کی حیثیت سے استعمال ہونے لگی ہیں، انگریزی زبان میں کئی مختلف معنی رکھتی ہیں لفظ سیکولر ایک لاطینی لفظ سے مشتق ہے جس کے ایک معنی ہیں عہد، قرن، طویل زمانہ، دوسرے معنی ہیں دنیا،

ہمیں صرف دوسرے معنی سے غرض ہے اس کے لحاظ سے سیکولر کا مفہوم ہے دُنیوی (دنیا سے تعلق رکھنے والا) اور سیکولرزم کا مفہوم ہے وہ نظریہ جس کی رُو سے انسان کے کردار و عمل کا معیار محض دنیوی فلاح و بہبود ہے۔ یہ تو ہوئے لغوی معنی مگر تاریخی لحاظ سے دیکھیے تو انقلابِ فرانس کے زمانے سے جب سے لفظ سیکولرزم کو رواجِ عام حاصل ہوا اس کے مفہوم کے بارے میں اختلاف پیدا ہوگیا جس کی بنا پر سیکولرزم کے دو مختلف نظریے سامنے آئے۔ ان میں سے ایک مقابلتہً وسیع تھا اور دوسرا محدود۔ پہلا نظریہ یہ تھا کہ ہر شعبۂ زندگی مذہب کے اثر سے آزاد اور محض دنیوی فلاح و بہبود کے تقاضوں کا پابند ہو اور اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مذہب کا نام نشان تک مٹا دیا جائے، دوسرا یہ تھا کہ صرف ریاست کو مذہب اور اس کے نمائندے کلیسا کے اثر سے آزاد کر کے جمہور کی مرضی کا پابند بنایا جائے، زندگی کے اور سب شعبوں میں ہر شخص کو مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی حاصل ہو۔ انقلاب فرانس کے ابتدائی دور میں پہلے نظریے کے حامیوں کا زور تھا، جنھوں نے مذہبی اداروں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کی مگر تھوڑے ہی دن بعد جمہور ان سے منحرف ہوگئے اور دوسرے نظریے کے حامیوں کی بن آئی۔ انھوں نے یہ اعلان کر دیا کہ ریاست خود کسی مذہب کی پابند نہیں ہے مگر اپنے شہریوں کو پوری مذہبی آزادی دیتی ہے۔

ہندوستان کے آئین کو مرتب کرنے میں سیکولرزم کا یہ دوسرا مفہوم پیش نظر رکھا گیا کہ ریاست کو کسی مذہب سے تعلق نہ ہو وہ اپنے شہریوں کو مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی دے اور اُن میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہ کرے مگر اہلِ نظر جانتے ہیں کہ ہر ملک کا آئین محض ایک نصب العین ہوتا ہے جسے عملی جامہ پہنانے کے لیے آئین کے حامیوں کو مدتوں تک مخالف قوتوں کا اور قسم قسم کے ارباب غرض کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے تب کہیں جاکر کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ شملہ سیمینار کا مقصد یہی تھا کہ ہندوستان میں ان عوامل کا جو سیکولر آئین کے موید ہیں اور اُن کا جو شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کے مخالف ہیں جائزہ لیا جائے اور ممکن ہو تو ان تدبیروں پر غور کیا جائے جن سے اول الذکر کو تقویت پہنچے اور آخر الذکر کا زور کم ہو۔ مگر جب سیمینار شروع ہوا تو بہت جلد یہ اندازہ ہوگیا کہ اکثر شرکا نے سیمینار کے

ورکنگ پیپر کو غور سے نہیں پڑھا۔ اس لیے کئی روز تک بحث اس انداز پر چلتی رہی جیسے موضوع یہ نہیں کہ ہندوستان کے سیکولر آئین کی مخالف اور موافق قوتیں کون سی ہیں بلکہ یہ ہے کہ عام سیکولر فلسفۂ زندگی کے مخالف اور موافق عوامل کیا ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بحث کا موضوع مذہب اور لامذہبی کی خوبیاں اور خامیاں بن گئیں۔ ظاہر ہے کہ مذہب کے معتقدوں اور منکروں میں علمی بحث ہمیشہ بے لطف، بیکار اور بے نتیجہ ہوا کرتی ہے اس لیے کہ دونوں میں کوئی مشترک موقف نہیں ہوتا اور نہ صرف اُن کے اصول موضوعہ بلکہ اُن کی زبان بھی الگ الگ ہوتی ہے۔ اس لیے ایک دوسرے کو قائل کرنا تو درکنار وہ ایک دوسرے کی بات ہی نہیں سمجھ سکتے۔ اسی لیے لسان العصر اکبرؔ نے کہا تھا ؎

مذہبی بحث میں نے کی ہی نہیں
فالتو عقل مجھ میں تھی ہی نہیں

چنانچہ ایک روز جب سیمینار کی صدارت راقم کے ذمے تھی اُس نے چند تمہیدی جملوں میں حاضرین کو ان تین باتوں کی طرف توجہ دلائی :-

۱۔ اب تک سیمینار میں جو مباحثے ہوئے ہیں اُن کو سُن کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ سیکولر اور سیکولرزم کے مفہوم کے بارے میں ہم لوگوں کے ذہن میں بڑا الجھاؤ ہے۔ ان لفظوں کے لغوی اور تاریخی اعتبار سے کئی مختلف معنی ہیں۔ ہم ہندوستانیوں نے ان میں سے ایک مخصوص معنی مقرر کر لیے ہیں۔ ہم سیکولر اُس آئین کو یا اُس شخص کو کہتے ہیں جو سب شہریوں سے مساوات کا برتاؤ کرے اور ان میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہ کرے۔ اسی طرح سیکولرزم ہماری اصطلاح میں وہ نظریہ ہے جو اس مساوات اور عدم تفریق کو جمہوری حکومت کا لازمی اصول قرار دیتا ہے۔ سیمینار کے بانیوں کے ذہن میں یہی مفہوم تھا جسے انھوں نے ورکنگ پیپر میں واضح کر دیا ہے۔

۲۔ پچھلی بحثوں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ جہاں تک سیکولرزم کے عام نظریے کا تعلق ہے، اس سیمینار میں تین مکتبِ خیال کے لوگ پائے جاتے ہیں، ایک وہ جو لبرلزم کو دوسرے وہ جو کمیونزم کو تیسرے وہ جو مذہبی ہیومنزم (یعنی اُس مسلک انسانیت کو جو

مذہب سے ہم آہنگ ہے) سیکولرزم کی صحیح شکل سمجھتے ہیں. لیکن سیکولرزم کے اس محدود و معتدل تصور پر کہ ملک کے اندر سب شہریوں کے ساتھ کامل مساوات کا برتاؤ ہونا چاہیے اور ان میں مذہب و ملت کی بنا پر کسی قسم کی تفریق نہیں کی جانی چاہیے۔ ہم سب متفق ہیں۔ اس لیے آئندہ اگر سیکولرزم کے اسی مخصوص تصور سے بحث ہو اور اُسے عملی جامہ پہنانے کی تجویزوں پر غور کیا جائے تو کچھ مفید نتیجہ نکل سکتا ہے۔

۳۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بحث کی زبان کسی مذہب کے اذعانات و روایات کی یا الحاد و دہریت کے فلسفے کی زبان نہ ہو بلکہ عقلِ سلیم اور فہمِ عامہ کی زبان، جسے سب سمجھ سکیں۔

ان تینوں باتوں سے شرکائے سیمینار نے عام طور پر اتفاق کیا، یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ بقیہ جلسوں میں بحث کا انداز بالکل بدل گیا لیکن شاید لوگوں کو ایک دوسرے کی بات سمجھنے میں تھوڑی بہت مدد ملی۔

راقم بعض ذاتی مجبوریوں سے آخری روز کے اجلاس میں شریک نہیں ہو سکا، جس میں سب جلسوں کی رپورٹ پیش ہوئی تھی۔ اس لیے یہ معلوم نہیں کہ باضابطہ طور پر سیمینار کی بحثوں کے نتائج کیا قرار دیئے گئے مگر جو کچھ راقم نے اپنے طور پر سمجھا وہ آپ کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر اربابِ سیمینار کی رائے یہ معلوم ہوتی تھی:

۱۔ ہندوستان کے سیکولر آئین کو عملی جامہ پہنانے کی راہ میں کم و بیش سب سیاسی جماعتیں حائل ہیں ــــــ بڑی حد تک فرقہ پرور جماعتیں اور کسی حد تک وہ جماعتیں بھی جو قوم پرور کہلاتی ہیں۔ فرقہ پرور جماعتیں ہندو اکثریت میں بھی ہیں اور غیر ہندو اقلیتوں میں بھی۔ اول الذکر اس لحاظ سے غیر سیکولر ہیں کہ وہ اقلیت کے لوگوں کو دوسرے درجے کے شہریوں کی حیثیت دینا چاہتے ہیں اور آخر الذکر اس لحاظ سے کہ وہ اقلیتوں کے لیے مخصوص حقوق اور مراعات مانگتے ہیں اور یہ دونوں باتیں اصولِ مساوات کے منافی ہیں۔ اب رہیں وہ جماعتیں جو قوم پرور سمجھی جاتی ہیں سو وہ زبان سے کچھ بھی کہیں، عملاً فرقہ پروری کو ہوا دیتی ہیں۔ انتخابات کے موقع پر اپنی جماعت کے مسلم، سکھ یا عیسائی امیدواروں کو علی الترتیب ان حلقوں سے

کھڑا کرتی ہیں جہاں مسلمانوں، سکھوں، عیسائیوں کے ووٹ بڑی تعداد میں ہوں۔ اس طرح وہ لوگوں کی ہمت افزائی کرتی ہیں کہ ووٹ دینے کے معاملے میں امیدواروں کے درمیان مذہب کی بنا پر تفریق و امتیاز برتیں۔ اگر یہی صورت رہی تو سیکولرزم کبھی اس ملک میں پنپ نہیں سکتا۔ ضرورت اس کی ہے کہ کم سے کم قوم پروری کا دعویٰ کرنے والی جماعتیں خلوص اور ہمت کے ساتھ اپنی پوری قوت اور سارے وسائل سے کام لے کر ووٹروں کو یہ تعلیم دیں کہ وہ کسی امیدوار کی حمایت یا مخالفت اُس کے مذہبی عقائد کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے سیاسی نظریے اور ذاتی کردار و عمل کی بنا پر کریں۔

۲۔ سیاسی جماعتوں کی غیر سیکولر پالیسی کے علاوہ ایک اور چیز سیکولر نصب العین کے اصول میں سدِ راہ ہے یعنی وہ مذہبی اور تہذیبی تعصب جس کے پھیلانے کی ذمہ داری بعض اخباروں اور بہت سی درسی کتابوں پر، جو سرکاری اور غیر سرکاری مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہیں، عاید ہوتی ہے۔ مذہبی تعصب کا پرچار قانونی جرم ہے اور حکومت کبھی کبھی اخباروں کو اس سلسلے میں تنبیہ کرتی ہے، ان پر مقدمہ چلاتی ہے اور کچھ نہ کچھ سزا دیتی ہے۔ لیکن اس قانون کو زیادہ سخت بنانے اور اسے سختی اور غیر جانبداری کے ساتھ نافذ کرنے کی ضرورت ہے۔ اب رہیں درسی کتابیں، سو اُن کی جانچ کے لیے حکومت نے ایک کمیشن مقرر کیا تھا جس نے اپنی رپورٹ داخل کر دی۔ لیکن اس کا کوئی نتیجہ اب تک ظاہر نہیں ہوا۔ اس معاملے کی طرف حکومت کو نئے سرے سے توجہ دلانے کی ضرورت ہے۔

دونوں ہائی کورٹ ججوں کی (جن میں ایک مسلمان تھے اور دوسرے ہندو) نیز اور بہت سے حضرات کی یہ رائے تھی کہ مسلم پرسنل لا میں جو انگریزوں کے زمانے میں ہندوستان میں رائج کیا گیا تھا کچھ ایسی دفعات ہیں جو خود مذہب اسلام کی روحِ انصاف کے اور سیکولرزم کے اصول مساوات کے منافی ہیں۔ مسلمان دانشوروں اور علمائے دین کا یہ فرض ہے کہ جلد سے جلد مروجہ پرسنل لا پر مذہب، عقل اور انصاف کی روشنی میں نظرِ ثانی کر کے جو ترمیمیں ضروری سمجھیں ان کے لیے حکومت سے تحریک کریں۔

یہ لب لباب ہے اُن نتائج کا جن پر سیمینار چار پانچ درجن مقالوں کو سُننے اور اُن پر

غور و بحث کرنے کے بعد پہنچا۔ ان مقالوں اور بحثوں میں ملک کے آئین اور قوانین، نظامِ تعلیم، تہذیب و معاشرت، صحافت، مختلف زبانوں کے شعر و ادب، مختلف پارٹیوں کے مقاصد اور طریقۂ کار کا جائزہ لیا گیا تھا اور اُن میں سیکولر اور غیر سیکولر عناصر کی نشاندہی کی گئی تھی۔ علمی فکر و تحقیق کا یہ بیش بہا ذخیرہ جب شائع ہوگا تو اُس سے پڑھنے والوں کی معلومات میں گرانقدر اضافہ ہوگا اور اگر وہ مسائل زیرِ بحث کے بارے میں سیمینار کے نتیجوں سے متفق نہ بھی ہوں تو انھیں خود نتائج اخذ کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔

ہمارے نزدیک قومی زندگی میں اُن عوامل کے علاوہ جنھیں سیمینار نے اتفاقِ رائے یا کثرتِ رائے سے غیر سیکولر قرار دیا ایک چیز اور بھی ہے جو معتدل اور مناسب سیکولرزم کے فروغ پانے میں سب سے زیادہ رکاوٹ ڈال رہی ہے اور وہ ہے سیکولرزم کا انتہاپسند تصور جس کی رو سے مذہب، خواہ وہ فرقہ پروری اور تاریک خیالی کی بگڑی ہوئی شکل میں ہو خواہ کسی اور شکل میں، بہرحال جمہوریت اور مساوات کی نفی کرتا اور سیکولرزم کی نشوونما کو روکتا ہے اس لیے اُسے جڑ سے اُکھاڑ پھینکنا ضروری ہے۔ یہ تصور عام طور پر کمیونسٹوں اور اُن دانشوروں میں پایا جاتا ہے جو اپنے آپ کو ہیومنزم یا مسلکِ انسانیت کا پیرو کہتے ہیں۔ ان حضرات میں سے اکثر نے تاریخِ عالم کا مطالعہ کیا ہے مگر اس سے یہ سبق نہیں سیکھا کہ عصرِ جدید کے دو بڑے انقلابوں یعنی انقلابِ روس اور انقلابِ فرانس کے بعد سیکولرزم کی تحریک نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا کہ مذہب کو نیست و نابود کر دے مگر اُسے ناکامی ہوئی اور بالآخر مذہبی آزادی کے اصول کو تسلیم کرنا پڑا۔ لیکن اگر یہ تصور صرف ان ہی دو انتہاپسند جماعتوں تک محدود ہوتا تو بھی غنیمت تھا۔ ستم تو یہ ہے کہ عام طور پر وہ سب لوگ بھی، جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جس سیکولرزم کو ہندوستان نے اپنایا ہے وہ مذہب کا مخالف نہیں بلکہ ہر مذہب کے لوگوں کو عقیدہ و عمل کی پوری آزادی دیتا ہے، اپنے قول و فعل سے مذہب کی مخالفت کا ثبوت دیتے ہیں۔ مثلاً وہ اس بے معنی جملے کو، جس نے تحریکِ آزادی کے جذباتی دور میں رواج پایا تھا، دُہراتے رہتے ہیں کہ ہر شخص کو پہلے ہندوستانی ہونا چاہیے اُس کے بعد ہندو یا مسلمان یا کسی اور مذہب کا پیرو۔ اس کے علاوہ وہ ان

لوگوں پر جو اپنے ہم مذہبوں کے لیے دینی تعلیم کا انتظام کرنا چاہیں یا انھیں کسی اور تہذیبی یا معاشرتی مقصد کے لیے منظم کریں غیر سیکولر اور فرقہ پرور ہونے کا الزام عاید کرتے ہیں. ظاہر ہے کہ ان باتوں کی وجہ سے اکثر ہندوستانیوں کو جو اپنے مذہب کو عزیز رکھتے ہیں، سیکولرزم کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معتدل سیکولرزم جس پر ہندوستان کے آئین کی بنا رکھی گئی ہے اس ملک کے لیے سب سے موزوں اور مناسب طرزِ حکومت اور طرزِ فکر ہے. لیکن اس کے قبول عام حاصل کرنے میں اُن مشکلوں کے علاوہ جن کا سیمنار میں ذکر آیا، ایک بہت بڑی مشکل یہ حائل ہے کہ سیکولرزم کے نادان دوست اُسے لوگوں کے سامنے ایسی مکروہ شکل میں پیش کرتے ہیں جسے ان کی حسِ لطیف کسی طرح گوارا نہیں کر سکتی۔

تصوّف کیا ہے؟

(۱)

ڈاکٹر میر ولی الدین

تصوف اس علم باطن سے عبارت ہے جو مومن کو تزکیۂ نفس، تصفیۂ قلب اور تجلیۂ روح (یعنی روح کا محبت الٰہی سے مملو ہو جانا) کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس کا کمال اقتصادیات، وجدانیات اور عمل پر منحصر ہوتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے:

"من تصوف ولم تفقہ فقد تزندق، ومن تفقہ ولم تصوف فقد تفسق ومن جمع بینہما فقد تحقق"

"یعنی جو صوفی بن گیا اور تفقہ فی الدین حاصل نہ کر سکا وہ قطعاً زندیق ہے اور جس نے تفقہ فی الدین حاصل کیا اور تصوف سے محروم رہا وہ فاسق ہوا اور جس نے ان دونوں کو جمع کیا بیشک وہ محقق ہوا۔"

صوفی محقق وہی ہے جو صفائی نفس و قلب و روح کے ساتھ علوم ظاہر و باطن کا جامع ہو۔ اسی لیے صوفی کا لفظ صفا سے مشتق سمجھا جاتا ہے کیونکہ معارف الٰہیہ کا انکشاف کمال صفائے باطن پر منحصر ہے۔ ایک اور توجیہ اس لفظ کی اس طرح کی جاتی ہے کہ صوفی اپنے اوصاف کمالیہ کی وجہ سے "اہل صفہ" سے منسوب ہوتا ہے۔ "اہل صفہ" نے مشکوٰۃ نبوی سے فیض حاصل کرنے کے لیے دنیوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور "فقر الی اللہ" اختیار کیا تھا اور بقدر ستر عورت موٹا

پشمی کپڑا پہنا کرتے تھے، جس کو عربی میں 'صوف' کہا جاتا ہے۔ اضافت صوف کے اعتبار سے اور اس وجہ سے بھی کہ صوفیہ میں اہل صفہ کے اوصاف پائے جاتے ہیں ان کو صوفی کہا جانے لگا۔[1]

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے اپنی کتاب آداب المریدین میں فرمایا ہے:

"وہ علماء جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں مجاہدہ کرتے ہیں اور صحابہ رضوان اللہ اجمعین کی اقتداء کرتے ہیں، تین قسم کے ہوتے ہیں: اصحاب حدیث، فقہاء اور صوفیاء۔ اصحاب حدیث نے اپنا تعلق ظاہر حدیث سے پیدا کیا اور اس کے سماع و نقل میں مشغول ہوگئے اور ان احادیث میں سے صحیح و سقیم کی تمیز کرنے لگے۔ وہ دین کے محافظ اور نگہبان ہیں فقہاء کو اصحاب حدیث پر فضیلت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ فہم و استنباطِ فقہ حدیث سے مختص ہوئے اور نظرِ دقیق سے ان پر غور کیا۔ صوفیاء نے ان دونوں سے معتقدات میں اتفاق کیا اور ان کے علم کو قبول کیا اور اپنے معاش و رسوم میں ان سے اختلاف نہیں کیا اور اس کے بعد علوم عالیہ و احوال سینہ سے مختص و ممتاز ہوئے، جیسے توبہ و زہد، ورع، صبر، توکل، رضا، محبت، مشاہدہ و یقین، قناعت، صدق و اخلاص، شکر، ذکر و فکر و مراقبہ، احتساب، وجد، جمع و تفرقہ، فنا و بقا، معرفت نفس، مجاہدات و ریاضات، دقائق ریا، شہوات خفیہ و کیفیت اخلاص[2]۔"

ان مجاہدات و ریاضات شاقہ کی وجہ سے صوفیاء کرام پر وہ اسرار و رموز الہیہ کا انکشاف ہوتا ہے جن سے علمائے ظاہر محروم ہوتے ہیں، ان ہی اسرار و رموز کو "علم باطنی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس علم اور اس کے علماء کا حال امام عبدالوہاب شعرانی (وفات ۹۷۳ھ) نے اپنی کتاب "مقدمہ طبقات الکبریٰ" میں اس طرح پیش کیا ہے:

"علم تصوف اس علم کو کہتے ہیں جو اولیاء اللہ کے قلب میں، جب وہ قرآن و حدیث پر عمل کرنے سے منور ہو جاتا ہے، پیدا ہوتا ہے۔ ہر وہ شخص جو کتاب و سنت پر اخلاص کے ساتھ عمل کرتا ہے، اس پر عجیب و غریب علوم ادب و اسرارِ حقائق ظاہر ہوتے ہیں، بیان کرنے سے زبان عاجز ہے۔ علم تصوف، عمل انسانی کا، جو پابند شریعت اور علل و حظوظ نفسانی سے مبرا ہو، نتیجہ یا خلاصہ ہے جس طرح کہ علم معانی و بیان زبدۂ علم نحو ہے

اس صورت میں جس شخص نے علم تصوف کو ایک مستقل علم سمجھا تو درست سمجھا، اور اگر اس کو عین احکام شریعت جانا تو صحیح جانا، جیسے کوئی علم معانی وبیان کو علم مستقل سمجھے یا اس کو منجملہ علم نحو جانے، لیکن اس ذوق کا حصول کہ علم تصوف علم شریعت سے متفرع ہے اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ علم شریعت میں کامل تبحر حاصل نہ ہوجائے۔ جب وہ سلوک میں داخل ہو اور اس میں بھی تبحر کامل حاصل کرلے تو حق سبحانہ تعالیٰ اس کو ایسی قوت عطا فرماتے ہیں جو احکام ظاہری کے لیے نظیر ہو۔ لیکن اس قوت کی بھی ایک حد متعین ہوتی ہے جس سے وہ طریقہ سلوک میں اجبات مستحبات وآداب ومحرمات ومکروہات وغیرہ کا استنباط کرتا ہے، جیسے مجتہدین اجتہاد کیا کرتے ہیں۔ مگر یہ ماننا پڑتا ہے کہ مجتہدین کا اجتہاد، ایجاب اولیاء سے بہتر نہیں ہوسکتا (کیونکہ اول الذکر کا اجتہاد باعتبار قیاس واستدلال ہوتا ہے اور ثانی الذکر کا ایجاب باعتبار کشف وشہود) گو کہ اس اجتہاد وایجاب کی صراحت شرع میں نہ ہو۔ اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ تمام صوفیائے کرام "عدول فی الشرع" ہوتے ہیں جن کو حق تعالیٰ اپنے دین متین کے احیاء کے لیے منتخب فرماتا ہے۔ جو شخص غور وفکر سے کام لے اس پر یہ بات واضح ہوجائے گی کہ اہل اللہ کا علم شریعت سے ہرگز متجاوز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ علم شریعت موصل الی اللہ ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت جنید بغدادیؒ (وفات ۲۹۷ھ) جو صوفیا کے سرخیل ہیں، فرماتے ہیں:

علمنا هذا مشيد أبالكتاب والسنة

یعنی ہمارا یہ علم کتاب وسنت سے مستحکم ہے۔ اس قول سے ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جو تصوف کو کتاب وسنت کے مخالف سمجھتے ہیں۔

صوفیاء کے ہاں یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ جب تک علم شریعت سے کامل واقفیت نہ ہو اور علم منطوق ومفہوم، خاص وعام، ناسخ ومنسوخ کی بصیرت تامہ حاصل نہ ہو، بلکہ اہل عرب کے محاورات ولغات واستعارات سے پوری آگہی حاصل نہ ہو کبھی کوئی شخص مسند طریقت پر نہیں بیٹھ سکتا۔ اس طرح ہر صوفی فقیہ ہوتا ہے لیکن ہر فقیہ صوفی

نہیں ہو سکتا۔ بہر حال صوفیاء کے احوال سے وہی شخص انکار کرتا ہے جس کو ان کے احوال سے واقفیت نہیں ہوتی۔ امام قشیریؒ (وفات ۴۶۵ھ) کا قول ہے کہ زمانۂ اسلام کے آغاز سے ہر وقت اور ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی شیخ اس جماعت کا ایسا گزرا ہے جس کی تعظیم و توقیر کو علماء عصر نے واجب سمجھا ہے اور اس کے قدم چومے ہیں ....."

امام قشیریؒ کے اس قول کی تائید میں چند تاریخی حقائق کا پیش کرنا مفید ہوگا۔ ایک مرتبہ امام احمد حنبلؒ (وفات ۲۴۱ھ) نے امام شافعیؒ (وفات ۲۰۴ھ) سے کہا کہ آپ شیبان راعیؒ؟ (یہ صوفی تھے اور امام حنبلؒ ان کو بہت مانتے تھے) سے پوچھیے کہ اگر کسی شخص نے پانچوں نمازوں سے ایک نماز نہیں پڑھی اور اس کو یاد نہ رہا کہ وہ کون سی نماز تھی تو وہ کس نماز کی قضا کرے؟ چنانچہ یہ سوال پوچھا گیا تو شیبان راعیؒ نے جواب دیا کہ وہ شخص خدا سے غافل رہا، اس کی سزا یہ ہے کہ پانچوں وقت کی نماز کو قضا کرے۔ اس فیصلے کو امام احمد حنبلؒ نے تسلیم کیا۔

اسی طرح امام موصوف ابی حمزہ بغدادیؒ صوفی کو مانتے تھے اور کبھی کبھی ادق مسائل ان کی خدمت میں بھیج کر دریافت فرماتے تھے کہ ماتقول فی ھذا یا صوفی؟ جن مسائل میں امام حنبلؒ کو سکوت ہوا اور ابو حمزہ ان کو سمجھیں اور سمجھائیں اور امام ان کو مان لیں۔ کیا یہ واقعہ صوفیاء کے علم باطن کی فضیلت پر ایک ناقابل انکار دلیل نہیں؟

ابو العباس بن شریحؒ کے یقین و اذعان پر غور کرو کہ جب وہ حضرت جنید بغدادیؒ کی صحبت میں حاضر ہوتے اور ان کے ارشادات کو سماعت فرماتے تو کہتے کہ میں نہیں سمجھتا کہ شیخ کیا فرما رہے ہیں، مگر اس قدر جانتا ہوں کہ ان کے کلام میں ایک صولت (دبدبہ) ہے جو صولتِ باطلہ نہیں! اسی طرح امام ابو عمرانؒ نے شبلیؒ (وفات ۳۳۴ھ) سے امتحاناً حیض کا کوئی مسئلہ پوچھا۔ آپ نے اس کے سات جواب دیئے جن سے وہ بالکل ناواقف تھے۔

حافظ ابو العباس احمد بن بندیجی سے مروی ہے کہ امام ابو الفرج ابن جوزیؒ حضرت شیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ (وفات ۵۶۱ھ) کی مجلس میں حاضر ہوئے۔ قرآن مجید کی ایک آیت پڑھی گئی، حضرت نے اس کی توجیہہ میں ایک بات بیان فرمائی۔ راوی کہتا ہے کہ

میں نے ابن جوزی سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ یہ توجیہہ میں بھی جانتا ہوں، اس طـــرح حضرت نے گیارہ توجیہات پیش فرمائیں۔ ابن جوزی کہتے رہے کہ یہ بھی میں جانتا ہوں۔ ان کے بعد حضرت نے ایک اور توجیہہ بیان فرمائی تو ابن جوزی نے کہا کہ میں اس کو نہیں جانتا تھا۔ اس کے بعد آپ نے پالیس توجیہات اور بیان فرمائیں اور ہر ایک کی ایک دلیل پیش کی اور ہر دلیل کی تفصیل بھی بیان فرمائی اور ابن جوزی نے کہا کہ ان سے میں ناواقف تھا۔ اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ اب ہم قال سے حال کی طرف رجوع کرتے ہیں اور فرمایا: لا الٰہ الاّ اللہ محمد رسول اللہ۔ آپ کی زبان سے یہ کلمہ سن کر اہل مجلس میں شدید اضطراب پیدا ہوا اور ابن جوزی نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے۔

شیخ قطب الدین بن ایمنؒ بیان کرتے ہیں کہ امام احمد حنبلؒ اپنے لڑکے کو ترغیب دیا کرتے تھے کہ وہ صوفیائے عصر کی خدمت میں حاضر رہا کرے اور فرماتے کہ صوفیاء اخلاص کے ایسے مقام پر پہنچے ہیں جہاں تک ہم نہ پہنچ سکے۔

صوفیاء کے فضائل کا ذکر امام قشیریؒ نے اپنے رسالے میں اور امام عبداللہ بن اسعد یافعی نے 'روض الریاحین' میں تفصیل سے لکھے ہیں، جس کسی کو جاننے کا شوق ہو وہ ان رسائل کا مطالعـــہ کرے۔

حضرت امام ابوتراب نخشبیؒ (وفات ۲۴۵ھ) جو اکابر صوفیاسے تھے فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص حق تعالیٰ سے اپنا منہ پھیر لیتا ہے تو وہ اولیاء اللہ پر طعن و تشنیع کو اپنا شعار بنالیتا ہے ؎

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد   میلش اندر طعنۂ پاکاں زند

شیخ الاسلام ابویحییٰ زکریا انصاریؒ سے منقول ہے کہ جب کسی فقیہ کو صوفیاء کے احوال و اصطلاحات کا علم نہ ہو تو وہ حالت خوف میں ہے۔ اسی طرح امام غزالیؒ (وفات ۵۰۵ھ) نے احیاء العلوم میں لکھا ہے جس کسی کو یہ علم نہ ہو اس کے سوءِ خاتمہ کا خوف ہے۔

شیخ محمد عربی شاذلیؒ (وفات ۶۵۶ھ) جو شاذلی طریق تصوف کے بانی تھے فرمایا کرتے تھے: "تم صوفیائے کرام کے طریقے کو طلب کرو، گو وہ کم ہوں، اور جہال کے طریقہ کو چھوڑ دو گو وہ

زیادہ ہوں"
اگر غور کیا جائے تو اس علم کی بزرگی اور شرف کے ثبوت میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا حضرت خضر علیہ السّلام سے کہنا :
هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا : کیا میں آپ کے ساتھ رہ سکتا ہوں اس شرط سے کہ جو علم مفید آپ کو سکھلایا گیا ہے اس میں سے آپ مجھے بھی سکھلا دیں۔ (سورہ ۱۸ ع ۹)
بہت کافی ہے، اور وجوبِ طلب علم حقیقت پر بڑی دلیل ہے جیسے کہ علم شریعت کی طلب واجب ہے۔ (حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ حدیث بخاری میں بھی مفصلاً موجود ہے)
امام شعرانی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ محی الدین ابن عربیؒ (پیدایش ۵۶۰ھ وفات ۶۳۸ھ) کا ایک خط جو امام فخر الدین رازی (پیدایش ۵۴۴ھ۔ وفات ۶۰۶ھ) کے نام لکھا گیا تھا دیکھا جس میں ابن عربی فرماتے ہیں : " امام رازی تمھارا مرتبہ اس علم میں ناقص ہے" یہ خط اس کے نام ہے جس کا مرتبہ علماے دین متین میں ارفع و اعلیٰ ہے۔ (یہ خط کشکول بہاء الدین آملی کی دوسری جلد میں دیکھا جاسکتا ہے)
صوفیاے کرام کے نزدیک کوئی شخص اس وقت تک کامل نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ اس کا علم منجانب اللہ نہ ہو یعنی بلا واسطہ نقل۔ اسی واسطے شیخ بایزید بسطامیؒ (وفات ۲۶۱ھ) اپنے ہم عصر علماء سے فرمایا کرتے تھے :
"أَخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مِنْ عُلَمَاءِ الرُّسُومِ مَيِّتًا عَنْ مَيِّتٍ وَأَخَذْنَا عِلْمَنَا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ"
"یعنی تم نے اپنا علم علماے ظاہر سے حاصل کیا ہے جو بمنزلۂ میت کے ہیں (اور جو علم مردوں سے حاصل کیا جاتا ہے وہ بھی مردہ ہوتا ہے) اور ہم نے اپنا علم اس ذات پاک سے حاصل کیا ہے جو ہمیشہ سے زندہ ہے اور کبھی نہیں مرتی۔"
اس علم کو صوفیا نے "علم حقیقت" سے تعبیر کیا ہے، یہ علم کشف و شہود سے حاصل ہوتا ہے، نظر و فکر و ظن و تخمین سے نہیں، اور یہ علم خلوت و ریاضت، مشاہدہ اور جذب الٰہی کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ :

علم الٰہی کے وصول کا طریقہ ایمان وتقویٰ ہے جیسے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰىٓ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ (پ ۹ ع ۲)	اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آتے اور پرہیز کرتے تو ہم ان پر آسمان و زمین کی برکتیں کھول دیتے ۔

یہ 'برکات' کیا ہیں؟ یہ علوم علویات وسفلیات، اسرارِ جبروت و انوارِ ملک وملکوت کا انکشاف ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (پ ۲۸ ع ۱۷)	جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے، اللہ اس کے لیے نجات کی شکل نکال دیتا ہے اور اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتا ہے جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ۔

رزق کی دو قسمیں ہیں، ایک روحانی اور دوسری جسمانی ۔ پھر ارشاد ہوا :

وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ (پ ۳ ع ۷)	تقویٰ اختیار کرو، اللہ ان باتوں کو سکھلا دے گا جن کو تم نہیں جانتے ۔

اس آیت کریمہ میں تعلیم کی اضافت اسم اللہ کی طرف کرنے سے یہی مقصود ہے کیونکہ یہ اسم مقدس ذاتِ الٰہی پر دلالت کرتا ہے جو تمام اسماء، وصفات و افعال کی جامع ہے ۔ آپ تاکید فرماتے ہیں کہ تم صوفیائے کرام کے اقوال و افعال کو تسلیم کرو اور سچ جانو اور جن امور کا ذکر قرآن وحدیث میں آیا ہے ان میں وہم سے کام نہ لو۔ کیونکہ آیاتِ قرآنیہ و احادیث نبویہ میں بقدرِ امتیازِ فہم تفاوت پایا جاتا ہے ۔ الفاظ ظاہر سے اور معنی سمجھ میں آتے ہیں، اگر ان میں غور وفکر سے کام لو تو اور معنی بھی منکشف ہوتے ہیں ۔ یہ دوسری قسم کے معنی ان لوگوں کا حصہ ہیں جن کے قلوب کو حق تعالیٰ نے کھول دیا ہے ۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے :

اِنَّ لِلْقُرْاٰنِ ظَهْرًا وَّبَطْنًا وَّحَدًّا وَّمُطَّلَعًا[۳]

..... سالک طریقت کے لیے لازم ہے کہ وہ اہل جدل کے اقوال کا خیال نہ کرے۔ (اور ان کی طرف توجہ نہ کرے) اور حضرات صوفیاء سے اِن مطالب و معانیِ غریبہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے۔ اہل جدل کا یہ کہنا کہ اس قسم کے معانی کا پیدا کرنا "احالۃ الکلام" کی قبیل سے ہے یعنی کلام الٰہی اور حدیث نبوی کے صریح معنی کا دوسرے قالب میں بدل دینا ہے، ہرگز قابل قبول نہیں، کیونکہ احالۃ الکلام کی تعریف اس وقت صادق آئے گی جب صوفیاء اس بات پر اصرار کریں کہ فلاں آیۂ کریمہ یا حدیث شریف کے بس وہی معنی ہیں جو ہم پیش کرتے ہیں وہ ایسا ہرگز نہیں کہتے بلکہ الفاظ ظاہری سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں ان کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں لیکن حق تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے قلوب پر اور معنی بھی منکشف کر دیتا ہے جو عوام کی فہم سے باہر ہوتے ہیں اور یہ محض اس کے فضل و احسان پر منحصر ہے۔

صوفیاے کرام کی اصطلاح میں جہاں "فتح القلوب" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نفس وقلب و روح و سِر کے حجاب اُٹھ جائیں، چنانچہ قرآن و حدیث میں جہاں اس کا ذکر آیا ہے وہاں بھی یہی معنی لیے گئے ہیں۔ اولیاء اللہ میں سے کوئی جدید شرع کا موجد نہیں ہوا، ہاں قرآن و حدیث کے سمجھنے میں ان کو فہم جدید حاصل رہی ہے جس کی وجہ سے وہ ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیے۔ اسی لیے صوفیاے کرام کے منکرین بوجہ استعجاب ان کو تسلیم نہیں کرتے اور تعصب سے کہہ دیتے ہیں کہ ایسے معنی کسی نے اس سے قبل بیان نہیں کیے اس لیے وہ لائقِ تسلیم نہیں۔ لیکن سالک طریقت کو چاہیے کہ ان بزرگوں کے کلام سے استفادہ کرے اور جن کے دلوں میں انکار ہو وہ اولیاے عصر سے کبھی مستفید نہیں ہو سکتے اور یہی ان کی خسارت کی دلیل ہے۔

بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ معترضین اولیاء اللہ کے کلام سے خلافِ مقصودِ قایل معنی پیدا کرتے ہیں (چنانچہ شیخ اکبر ایک حکایت حسب حال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ) خداوند کریم نے ان کے دیدۂ دل کو نورِ فہم سے منور ہی نہیں کیا، اگر ان کو فہم سلیم نصیب ہوتا اور نورِ معرفت سے حصہ ملتا تو سمجھتے کہ ان اشارات میں کیسے کیسے معانیِ غریبہ مستتر ہیں۔ ان کو سمجھ کر وہ اولیاء اللہ کی اتباع کرتے، یہی لوگ قرآن کے الفاظ میں "اولوا الالباب" کہلاتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ

حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ :
علم الٰہی کے وصول کا طریقہ ایمان وتقویٰ ہے' جیسے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰىٓ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا	اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان
لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ	لے آتے اور پرہیز کرتے تو ہم ان پر
وَالْاَرْضِ (پ ۹ ع ۲)	آسمان و زمین کی برکتیں کھول دیتے ۔

یہ 'برکات' کیا ہیں ؟ یہ علوم علویات وسفلیات' اسرار جبروت و انوار ملک وملکوت کا انکشاف ہے ۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا :

وَمَن يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا	جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے' اللہ اس
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ	کے لیے نجات کی شکل نکال دیتا ہے اور
(پ ۲۸ ع ۱۷)	اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتا ہے جہاں
	اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ۔

رزق کی دو قسمیں ہیں' ایک روحانی اور دوسری جسمانی ۔ پھر ارشاد ہوا :

وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ	تقویٰ اختیار کرو' اللہ ان باتوں کو
(پ ۳ ع ۷)	سکھلا دے گا جن کو تم نہیں جانتے ۔

اس آیت کریمہ میں تعلیم کی اضافت اسم اللہ کی طرف کرنے سے یہی مقصود ہے کیونکہ یہ اسم مقدس ذاتِ الٰہی پر دلالت کرتا ہے جو تمام اسماء وصفات و افعال کی جامع ہے ۔ آپ تاکید فرماتے ہیں کہ تم صوفیائے کرام کے اقوال و افعال کو تسلیم کرو اور سچ جانو اور جن امور کا ذکر قرآن وحدیث میں آیا ہے ان میں وہم سے کام نہ لو ۔ کیونکہ آیاتِ قرآنیہ و احادیث نبویہ میں بقدر امتیاز فہم تفاوت پایا جاتا ہے ۔ الفاظ ظاہر سے اور معنی سمجھ میں آتے ہیں' اگر ان میں غور وفکر سے کام لو تو اور معنی بھی منکشف ہوتے ہیں ۔ یہ دوسری قسم کے معنی ان لوگوں کا حصہ ہیں جن کے قلوب کو حق تعالیٰ نے کھول دیا ہے ۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے :

اِنَّ لِلْقُرْاٰنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَحَدًّا وَمُطَّلَعًا [۳]

..... سالک طریقت کے لیے لازم ہے کہ وہ اہل جدل کے اقوال کا خیال نہ کرے۔ (اور ان کی طرف توجہ نہ کرے) اور حضرات صوفیاء سے اِن مطالب و معانیِ غریبہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے۔ اہل جدل کا یہ کہنا کہ اس قسم کے معانی کا پیدا کرنا "احالۃ الکلام" کی قبیل سے ہے یعنی کلام الٰہی اور حدیث نبوی کے صریح معنی کا دوسرے قالب میں بدل دینا ہے، ہرگز قابل قبول نہیں، کیونکہ حالۃ الکلام کی تعریف اس وقت صادق آئے گی جب صوفیاء اس بات پر اصرار کریں کہ فلاں آیۂ کریمہ یا حدیث شریف کے بس وہی معنی ہیں جو ہم پیش کرتے ہیں وہ ایسا ہرگز نہیں کہتے بلکہ الفاظ ظاہری سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں ان کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں لیکن حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے قلوب پر اور معنی بھی منکشف کر دیتا ہے جو عوام کی فہم سے باہر ہوتے ہیں اور یہ محض اس کے فضل و احسان پر منحصر ہے۔

صوفیاے کرام کی اصطلاح میں جہاں "فتح القلوب" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نفس و قلب و روح و سِرّ کے حجاب اُٹھ جائیں، چنانچہ قران و حدیث میں جہاں اس کا ذکر آیا ہے وہاں بھی یہی معنی لیے گئے ہیں۔ اولیاء اللہ میں سے کوئی جدید شرع کا موجد نہیں ہوا، ہاں قرآن و حدیث کے سمجھنے میں ان کو فہم جدید حاصل رہی ہے جس کی وجہ سے وہ ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو ان سے پہلے کسی نے بیان نہیں کیے۔ اسی لیے صوفیاے کرام کے منکرین بوجہ استعجاب ان کو تسلیم نہیں کرتے اور تعصب سے کہہ دیتے ہیں کہ ایسے معنی کسی نے اس سے قبل بیان نہیں کیے اس لیے وہ لائقِ تسلیم نہیں۔ لیکن سالک طریقت کو چاہیے کہ ان بزرگوں کے کلام سے استفادہ کرے اور جن کے دلوں میں انکار ہو وہ اولیاے عصر سے کبھی مستفید نہیں ہو سکتے اور یہی ان کی خسارت کی دلیل ہے۔

بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ معترضین اولیاء اللہ کے کلام سے خلافِ مقصود قایل معنی پیدا کرتے ہیں (چنانچہ شیخ اکبر ایک حکایت حسب حال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ) خداوند کریم نے ان کے دیدۂ دل کو نورِ فہم سے منوّر ہی نہیں کیا، اگر ان کو فہم سلیم نصیب ہوتا اور نورِ معرفت سے حصہ ملتا تو سمجھتے کہ ان اشارات میں کیسے کیسے معانیِ غریبہ مستتر ہیں۔ ان کو سمجھ کر وہ اولیاء اللہ کی اتّباع کرتے، یہی لوگ قرآن کے الفاظ میں "اولوا الالباب" کہلاتے ہیں جیسا کہ اس آیت کریمہ

سے واضح ہوتا ہے :

" فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ " (پ ۲۳ ع ۱۶)

یعنی " سو آپ میرے ان بندوں کو خوش خبری دو جو بات کو کان لگا کر سنتے ہیں اور اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔ یہی وہ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی اور یہی وہ ہیں جو اہلِ عقل ہیں "

حضرت ابوالحسن شاذلیؒ فرماتے ہیں کہ خداوند عالم نے صوفیائے کرام کو اہلِ دنیا اور خصوصاً اہلِ جدال سے آزمایا ہے، کیونکہ یہ کبھی کسی ولی کی دل سے تصدیق نہیں کرتے، گو زبان سے کہتے ضرور ہیں کہ ہاں اولیاء و اصفیا ہوتے ہیں لیکن ان کا وجود کہاں ہے ؛ اگر تم کسی کی نشان دہی بھی کرو تو وہ تردید کرتے ہیں اور اپنی بات کی مدافعت کرتے ہیں اور دلائل سے ثابت کرنے لگتے ہیں کہ یہ ولی نہیں بلکہ کسی قسم کا عیب بھی ان پر لگاتے ہیں۔ جس طرح کہ انبیاء و اصفیا کا اہلِ دنیا نے انکار کیا اور ان کی تردید کی۔ یہی سنتِ الٰہی متبعین انبیا یعنی اولیاء اللہ کے حق میں بھی جاری ہے۔ جو لوگ ان کی تردید اور انکار کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ولی کی صفات کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ جو لوگ اولیاء اللہ کی ولایت کا انکار کریں اور ان کے قول کی تردید تو یہ محض تعصب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ ابن تیمیہ نے اپنے زمانے میں اس شیوے کو اختیار کیا تھا۔ تم ایسے لوگوں سے کنارہ کرو اور ان کی صحبت سے بھاگو جس طرح کہ درندہ جانوروں سے بھاگتے ہو اور دعا کرو کہ حق تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و احسان سے اولیاء اللہ کے مصدقین میں داخل کرے[۱]۔ انتہی کلامہ

امام حجۃ الاسلام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ علمائے ظاہر میں جو اہلِ ورع گزرے ہیں، علمائے باطن اور اربابِ قلوب کے فضل و کمال کا اقرار کرتے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ شیبان راعیؒ کے سامنے اس طرح زانوئے ادب تہ کرکے بیٹھا کرتے تھے جیسا کہ ایک بچہ مکتب میں بیٹھتا ہے اور پوچھتے کہ فلاں فلاں معاملے میں کیا عمل کیا جائے۔ کسی نے ان سے کہا کہ کیا تجھ جیسا عالم اس بدوی سے سبق لیتا ہے؟ آپ نے فرمایا :

اِنَّ هٰذَا اُوْفِقَ لِمَا اَغْفَلْنَاہ ان کو توفیق عطا کی گئی ہے جس سے ہم غفلت کی۔

اسی طرح امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معینؒ (جن کا ذکر اوپر آیا ہے) اپنا اختلاف حضرت معروف کرخیؒ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے (حالانکہ وہ علم ظاہری میں ان سے زیادہ مرتبہ نہیں رکھتے تھے) اور پوچھا کرتے کہ اس معاملے میں ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ جب ہمارے سامنے کوئی چیز ہو جس کے متعلق ہمیں کتاب سنت میں کوئی حکم نہ ملے تو ہمیں کیا کرنا چاہیے تو آپ نے فرمایا :

اسئلوا الصالحین واجعلوا شوریٰ بینھم صالحین سے دریافت کرو اور اس کے متعلق انھیں آپس میں مشورہ کرنے دو۔

اسی واسطے کہا گیا ہے کہ علماے ظاہر زمین اور عالمِ مُلک کی زینت ہیں اور علماے باطن آسمان اور عالمِ ملکوت کی زینت ہیں۔ علماء باللہ، علماء باحکام اللہ سے افضل ہیں۔

حافظ کمال الدین دمیری کہتے ہیں کہ علماے مجتہدین، جیسے امام شافعی وغیرہ علماے باطن کے دفورِ فضل کے معترف رہے ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ حضرت داؤد طائی کے متعلق فرماتے تھے کہ انھوں نے علم سیکھا اور اس پر عمل کیا، حق تعالیٰ نے انھیں اس علم کا وارث بنایا جس کو وہ جانتے نہ تھے، ان کے الفاظ یہ ہیں :

"داود طائی عَلِمَ وعَمِلَ فَاوَرثَہ اللہُ علمَ ما لم یَعْلَم"

امام مالک نے (جن کا اوپر ذکر آیا ہے) ابتدا میں صوفیا سے اعراض کیا لیکن آخر میں صوفیا سے استفادہ کیا اور فرمایا :

"اَلعِلمُ لَیسَ بکَثرۃِ الرِّوَایۃِ اِنّما علم کثرت روایت سے نہیں حاصل ہوتا، بلکہ
العلم نور یجعل اللہ فی القلب" علم ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ قلب میں ڈالتا ہے۔

(رواہ ابن ابی حاتم فی تفسیرہ و ابن عدی فی کاملہ)

عبدالروف مناوی جامع صغیر کی شرح میں لکھتے ہیں کہ امام مالک نے علم باطن کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی ان علوم اسرار باطنیہ کشفیہ و انوارِ قلبیہ کی طرف جو صوفیا کو حاصل ہوتا ہے آپ نے فرمایا :

علم الباطن سرٌّ من اسرارِ اللہ علم باطن اسرار الٰہی میں سے ایک راز ہے

تعذفہ فی قلب من یشآء من عبادہ — جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس بندے کے وہ چاہے قلب میں ڈالتا ہے۔

یہ علم باطن اس فہم کا نتیجہ ہے جو مسلمان کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں (فھم اعطیہ رجل مسلم) اور فرقہ ضالہ باطنیہ کے علم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

حضرت امام ربانی شیخ احمد مجدد الف ثانی بانی سلسلۂ نقشبندیہ مجددیہ اپنے مکتوب میں فرماتے ہیں:

"روا ہے کہ خواص اہل اللہ پر حق تعالیٰ کی ذات، صفات و افعال کے معارف سے بعض اسرار و دقائق منکشف ہوں جن معارف سے ظاہر شرع ساکت ہے۔ علمائے ظواہر امور دینی میں غیب کی خبروں کو پیغمبروں کی خبردہی سے مخصوص سمجھتے ہیں اور دوسروں کو اس خبردہی میں شریک نہیں سمجھتے۔ یہ بات 'درایت' کے منافی ہے اور بہت سارے علوم و معارف صحیحہ کی جو دین سے تعلق رکھتے ہیں، نفی ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ احکام شرعیہ ادلہ اربعہ (یعنی قرآن و سنت قیاس و اجتہاد) سے مربوط ہیں اور الہام کی ان میں گنجائش نہیں، لیکن امور دینیہ جو احکام شرعیہ کے ماوراء ہیں بہت ہیں اور یہاں اصل خاص الہام ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الہام اصل ثالث ہے جو کتاب و سنت کے بعد ہے۔ یہ اصل انقراض عالم تک قائم رہے گی۔ بس دوسروں کو ان بزرگوں سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی۔

سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب دین کتاب و سنت سے کامل ہو چکا تو اس کمال کے بعد الہام کی حاجت کیوں۔ کیا دین میں نقصان کی کوئی وجہ باقی رہ گئی ہے جو الہام کی وجہ سے کامل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الہام دین کے خفیہ کمالات کا مظہر ہوتا ہے نہ کہ دین میں کمالات زائدہ کا مثبت۔ چنانچہ اجتہاد مظہر احکام ہے اور الہام مظہر دقائق و اسرار ہے جن تک عوام کی نظر پہنچ نہیں سکتی!

اجتہاد اور الہام میں فرق واضح ہے، ایک مستند برائے ہے دوسرا مستند بخالق رائے۔ اس طرح الہام میں ایک قسم کی اصالت پیدا ہو جاتی ہے جو اجتہاد میں نہیں پائی جاتی۔ الہام

اعلام (خبر دہی) نبیؐ کے مشابہ ہے جو ماخذ سنّت ہے اگرچہ الہام ظنی ہے اور اعلام نبیؐ قطعی،
رَبَّنَا اٰتِنَا مِن لَّدُنکَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا ۔

اسی مکتوب میں آگے چل کر مجدّد صاحبؒ فرماتے ہیں :

"غالیاں (اہلِ غلو) علوم صوفیہ سے بالکل بے خبر ہیں۔ گو بے خبری بلا ہے لیکن انکار تو بد بلا ہے۔"

ان کے مانند جو لوگ ہیں ان کے متعلق فرماتے ہیں :

"کچھ ناقص افراد چند حدیثوں کو یاد کر لیتے ہیں اور ان ہی پر احکام شرعیہ کو منحصر سمجھتے ہیں اور اپنے معلومات کے ماوراء ہر چیز کی نفی کرتے ہیں، جو چیز ان کے نزدیک ثابت نہیں گویا وہ موجود ہی نہیں :

چوں آں کرمے کہ در سنگے نہاں است زمین و آسمانِ او ہماں است[5] "

(یعنی ان کی مثال اس کیڑے کے مانند ہے جو ایک پتھر میں پوشیدہ ہے۔ بس وہی پتھر اس کے لیے زمین بھی ہے اور آسمان بھی۔)

اکابر صوفیائے کرام نے علم ظاہری و باطنی کا جو فرق بتلایا ہے وہ ان کے دوسرے معلومات کی طرح بقول حضرت جنید بغدادی "مشیّد بالکتاب و السنۃ" ہے۔ اس سلسلے میں ہم بخاری کی ایک حدیث کا جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، ذکر کرتے ہیں :

عن ابو هريره رضى الله عنه قال: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ، فَامَّا اَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ لَقُطِعَ هٰذَا الْبُلْعُوْم	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم کے دو ظرف لیے، ان میں سے ایک کو میں نے لوگوں میں پھیلایا، لیکن اگر دوسرے کو میں پھیلاؤں تو میرا یہ حلق کاٹا جائے۔
(رواہ البخاری)	(بخاری)

یہاں علم کو وِعا (ظرف) سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ جس طرح ظرف حامل اشیاء ہوتا ہے اسی طرح علم بھی معلومات و معانی کا حامل ہوتا ہے۔ ایک دوسری روایت میں وِعا کی تصریح علم

سے بھی کی گئی ہے۔ اس طرح احادیث نبوی علوم ظاہر و باطن کی جامعیت کے اعتبار سے علم کے دو ظرف قرار دیئے گئے۔ ایک کا تعلق علم ظاہری سے تھا اور دوسرے کا علم باطن سے۔ بالفاظ دیگر ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنی تھیں یا تو ان میں سے ہر حدیث میں دو معنی ظاہر و باطن کے پائے جاتے تھے، یعنی ہر حدیث علوم ظاہری و باطنی پر مشتمل تھی۔ جن احادیث کا تعلق احکامِ ظاہری سے تھا یا جو عام فہم تھیں، یعنی حدیث کے جو عام فہم معنی تھے ان کو آپ نے علی العموم پہنچا دیا۔ یعنی اس کے ظاہری معنی کو پیش کر دیا، لیکن وہ معنی جو اسرار و نکاتِ دقیق سے متعلق تھے ان کو آپ نے عوام الناس کے آگے پیش نہیں فرمایا، یا جو احادیث اسرار باطن سے متعلق تھیں ان کو اس طرح پیش نہیں کیا۔ اس کی وجہ بھی ظاہر ہے، آپ کو یہ خوف ہوا کہ عوام الناس کی عقل و قصورِ فہم کی وجہ سے ان اسرار و غوامض کا ادراک نہ کر سکیں گی، جس کا نتیجہ انکار ہوگا، یا پھر وہ خلافِ حقیقت سمجھ لیں گی، خود بھی نقصان اٹھائیں گی اور دین میں فتنہ پیدا کر دیں گی۔ یا آپ کو یہ بھی خیال گزر سکتا تھا کہ عوام ان اسرار باطنی کو خلافِ ظاہر سمجھ کر ان کے نقصان پہنچانے کے درپے ہو جائیں گے اور ایذا پہنچائیں گے۔ جس کا نتیجہ "قطع ہذا البلعوم" ہوگا۔ آپ کی یہ پیشین گوئی منصورؒ اور سرمدؒ کے حق میں صادق آئی جس کا اظہار کسی عارف نے اس طرح کیا ہے:

سرّی سوال کرد ز درگاہِ رب کریم ——— منصور را بدار چرا دادی اے حکیم
منصور بود واقفِ سرِ نہانِ دوست ——— ہر کس کہ راز فاش کند این سزائے اوست

اسی سلسلے میں ایک دوسری حدیث جو انسؓ سے مروی ہے، قابلِ غور ہے:

اِنَّ النَّبِیَّ صلی اللہ علیہ وسلم وَمُعَاذٌ رَدِیفُہٗ عَلَی الرَّحْلِ، قَالَ یا معاذ! قال لَبَّیْکَ یا رسول اللہ وَسَعْدَیْکَ، قال یا مُعَاذ! قال لبیک یا رسول اللہ وسعدیک! قال یا معاذ! قال لبیک یا رسول اللہ وسعدیک، ثلاثاً، قَالَ: مَا مِنْ

حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سوار تھے اور حضرت معاذؓ آپ کے پیچھے بیٹھے تھے، آنحضرتؐ نے فرمایا: اے معاذ! انھوں نے کہا کہ حاضر ہوں، پھر آپ نے فرمایا: اے معاذ! پھر انھوں نے کہا کہ حاضر ہوں! پھر آپ نے فرمایا، اے معاذ! پھر انھوں نے کہا کہ حاضر ہوں۔ اس طرح

اَحَدٍ یَشْھَدُ اَنْ لا الٰہ الا اللّٰہ وَ اَنَّ محمداً رسولُ اللّٰہ صِدْقاً من قَلْبِہٖ اِلاحَرَّم اللّٰہُ علیہ النار ! قال : یارسول اللّٰہ فلا اخبر بہ الناس فَیَسْتَبْشِرُوا، قال : اِذاً یتکلوا، فاخبر بھا معاذ عند موتہ تاثماً (متفق علیہ)

تین بار کہا۔ پھر آپ نے فرمایا : جو شخص سچے دل سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر گواہی دے تو اللہ اس پر دوزخ کی آگ کو حرام کر دیتا ہے۔ معاذ نے کہا : کیوں نہیں میں لوگوں کو اس کی خبر دوں تاکہ وہ خوش ہوں، آپ نے جواب میں فرمایا کہ لوگ اس وقت اسی پر بھروسہ کر لیں گے (اور عمل سے غافل ہو جائیں گے) معاذ نے اپنی موت کے وقت گناہ سے بچنے کے لیے لوگوں کو اس کی خبر کی۔ (بخاری و مسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو ممانعت فرمائی کہ لوگوں کو اس کی خبر نہ دو اور ممانعت کی اصل وجہ یہی فرمائی کہ لوگ اس پر اعتماد کریں گے اور عمل سے دست بردار ہو جائیں گے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مصلحتوں کے پیش نظر عوام الناس سے کسی حدیث کا نقل نہ کرنا بھی جائز ہے۔ باوجود اس ممانعت کے معاذؓ نے اپنی وفات کے وقت اس حدیث کو نقل کر دیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ ممانعت حسب مقتضائے وقت تھی۔ جب وہ خوف جاتا رہا تو آپ نے اس کو بیان فرما دیا۔ یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ آنحضرتؐ نے معاذ کو کلمہ توحید کی حقیقت اور اس کے اسرار سمجھائے تھے اور اس خوف سے کہ عوام ان اسرار کو سمجھ نہ سکیں گے، ان کے اظہار سے منع فرمایا تھا اور یہی قرینہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اسی مفہوم کی اور احادیث بھی مروی ہیں اور ان کو نقل کرنے کی ممانعت کا ذکر نہیں ملتا۔ چنانچہ مسلم نے ابوہریرہؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے :

مَنْ لَقِیَ یَشْھَدُ ان لا الٰہ الا اللّٰہ مُسْتَیْقِناً بھا قلبہ بَشِّرْہُ بالجنّۃ

جو شخص حق تعالیٰ سے ملے اور دل سے یقین کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو اس کو جنت کی بشارت دو!

یا یہ حدیث جو طبرانی نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے :

مَنْ قَالَ لا الٰہ الا اللّٰہ صَادِقاً مِنْ قَلْبِہٖ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لہ الجنّۃ

جو کوئی سچے دل سے خلوص کے ساتھ لا الٰہ الا اللّٰہ کہتا ہو اس کے لیے جنت واجب ہو گئی۔

ان احادیث کے برخلاف حدیث معاذؓ میں اظہار کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے معاذ کو بعض اسرار نہانی کی تفہیم بھی فرمائی تھی اور اسی لیے آپ نے معاذ کو تین بار پکارا اور اپنی طرف ان کو کامل طور پر متوجہ فرمایا اور ان کو سننے کا بہت مشتاق بنایا اور جو کچھ بتانا تھا بتایا اور لوگوں پر اس کے اظہار سے منع فرمایا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان اسرار کے منکشف ہو جانے سے عمل باطل و ساقط نہیں ہوتا۔ چنانچہ معاذؓ اسرار سے واقف ہونے کے بعد بھی عمل ظاہر سے دست کش نہ ہوئے۔ ممانعت صرف ان لوگوں کو بتانے سے مقصود تھی جو اس کے سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے تاکہ وہ ان سے غلط مفہوم نہ نکالیں اور عمل چھوڑ نہ بیٹھیں، جیسا کہ ہم اپنے زمانے میں صوفیاے خام براے نام کو دیکھتے ہیں کہ وہ روزہ نماز جیسے بنیادی فرائض سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ اسی مصلحت کے پیشِ نظر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بخاری نے روایت کی ہے۔

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا یَعْرِفُوْنَ اَتُحِبُّوْنَ اَنْ یُکَذَّبَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ (بخاری)

لوگوں سے وہ باتیں بیان کرو جن سے وہ متعارف ہوں کیا تم چاہتے ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلائیں۔

جن کی عقل اسرار دقیق کے سمجھنے سے قاصر ہو اُن پر اِن کا اظہار انکار کا سبب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حضور انورؐ نے خبر دی تھی کہ :

اُمِرْنَا اَنْ نُکَلِّمَ النَّاسَ عَلٰی قَدْرِ عُقُوْلِہِمْ (الدیلمی عن ابن عباس)

ہم مامور ہیں کہ لوگوں سے ان کی عقل کے مطابق گفتگو کریں۔

علم فی نفسہ نہایت اچھی چیز ہے لہذا اسلام نے ہر مؤمن پر اس کی طلب و حصول فرض گردانا ہے لیکن اس کی تعلیم کی نسبت ہر مسلمان پر یہ واجب کیا گیا ہے کہ ہر شخص کی اہلیت کے مطابق تعلیم کرے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ، وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ اَهْلِهِ كَمُقَلِّدِ الْخَنَازِيرِ الْجَوَاهِرَ وَاللُّؤْلُؤَ وَالذَّهَبَ — علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے اور غیر اہل کو علم سکھلانے والا گویا سوروں کے گلے میں سونے اور موتی اور جواہر کا ہار ڈالنے والا ہے۔

نااہل کو ایسی چیز کا سکھلانا جو اس کی فہم سے بالا ہو' وضع الشی علی غیر محلہ' ہے اور یہی تعریف ظلم کی ہے۔ نااہل کا زیورِ علم سے آراستہ ہونا قرآنِ مجید کے الفاظ میں:

كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا (پ ۲۸ ع ۱۱) — اس گدھے کی سی حالت ہے جو بہت سی کتابیں لادے ہوئے ہے۔

اسی مفہوم کو حاملِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں واضح فرمایا:

آفَةُ الْعِلْمِ النِّسيَانُ وَاِضَاعَتُه اَن تُحَدِّثَ بِهِ غَيْرَ اَهْلِه — علم کی آفت بھول ہے اور اس کا ضائع کرنا یہ ہے کہ اس کو غیر اہل کے سامنے بیان کیا جائے۔

(الدارمی عن الاعمش مرسلاً)

مراتب عقول انسانی کے فرق و امتیاز کو پیش نظر رکھ کر قرآنِ مجید کی اس آیت پر غور کرنا چاہیے:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ (پ ۱۴ ع ۲۲) — آپ اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحتوں کے ذریعہ سے بلائیے اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بحث کیجیے۔

مقتضائے حکمت یہی ہے دعوت کے الفاظ سادہ، صریح و جامع ہوں جن کا مفہوم عوام و خواص کے فہم سے قریب ہو اور آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجائے اور کسی غلط فہمی کا اندیشہ نہ ہو۔

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ خود حاملِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک کو بقدر فہم تعلیم و تلقین فرمائی ہے۔ آپ ہی کی اتباع میں صحابۂ کاملین و سلف صالحین نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، چنانچہ طبقات الکبریٰ میں جس کا حوالہ اوپر دیا جاچکا ہے، اکابر صوفیائے متقدمین کے اس عمل کی بعض مثالیں دی گئی ہیں: جنید بغدادی، سرخیل صوفیاء

اکثر شبلیؒ سے فرمایا کرتے تھے کہ محجوبین سے اسرارِ ربوبیت بیان نہ کرنا، اگر وہ نہ سمجھ کر اس کی تکذیب کریں تو عذاب الہٰی میں مبتلا ہو جائیں گے ابو تراب نخشبی سے منقول ہے کہ جب انسان خداوند عالم سے منہ پھیرنا چاہتا ہے تو اولیاء اللہ پر طعن و تشنیع کو اپنا شعار بنا لیتا ہے۔ محجوبین کی یہی تعریف ہے، اسی لیے کاملین اہل طریقت عامہ مسلمین پر شفقت کی وجہ سے ان مسائل کو بیان نہیں کرتے تھے جن کو وہ سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، چنانچہ جنیدؒ کی عادت تھی کہ توحید کے اسرار کے متعلق کبھی گفتگو نہ فرماتے اور اپنے مکان کا دروازہ بند کر دیتے اور اپنے ہم مشرب اصحاب سے فرماتے کہ کیا تم پسند کرتے ہو کہ عوام الناس اولیاء اللہ کی تکذیب کریں اور ان پر کفر و زندقہ کا الزام لگائیں۔ اسی خوف سے آپ نے تادمِ وصال اپنے حال کو چھپائے رکھا اور محض فقیہ کی حیثیت سے اپنی ظاہری زندگی بسر کی۔ شیخ محی الدین ابن عربیؒ فرمایا کرتے کہ جس شخص کے دل میں تصدیق کامل نہ ہو وہ کبھی صوفیائے کرام کی صحبت میں نہ بیٹھے، ورنہ ان کی صحبت اس کے حق میں سم قاتل ثابت ہو گی۔

اکابرین صوفیاء کے اس نکتے کے سمجھنے کے لیے ہم دو ایک مثالیں پیش کرتے ہیں:
اگر کوئی فقیر الی اللہ یہ کہے کہ توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ "توبہ سے توبہ کی جائے" تو عوام اس چیز کو غلط تصور کریں گے، کیونکہ بظاہر توبہ سے توبہ اصرار علی المعصیت ہے۔ لیکن جب فقیر اس اصطلاح کی توضیح کرے کہ اس کا مطلب توبہ سے توبہ کرنے کا یہ ہے کہ سوائے فضلِ الٰہی کے توبہ اور تزکیۂ نفس پر اعتماد نہ کیا جائے، اس سے گناہ پر اصرار ہرگز مراد نہیں چنانچہ حضرت رابعہ بصریؒ فرمایا کرتی تھیں کہ "ہماری توبہ بھی توبہ کی محتاج ہے کیونکہ وہ اکثر دل سے نہیں کی جاتی اور گناہ کی لذت توبہ کے وقت دل میں موجود ہوتی ہے اور صرف زبان سے توبہ کی جاتی ہے۔ اس توضیح کے بعد ہی معمولی فہم کا انسان فقیر کے نکتہ دقیق کو سمجھ لے گا اور اس کا انکار نہ کرے گا۔

اسی طرح کسی عارف کا یہ قول کہ "اصل تقویٰ تقوے کا ترک ہے"، جس کا مطلب یہ ہے کہ سوائے فضل و رحمت الٰہی کے محض اپنے تقوے پر بھروسہ نہ کیا جائے کیونکہ ارشادِ نبویؐ کے مطابق کوئی شخص محض اپنے عمل کی وجہ سے بخشا نہ جائے گا جب تک کہ فضل الٰہی اس کو

ڈھانپ نہ لے۔

صوفیائے کرام نے کبھی زہد و عبادت و تقویٰ کو ترک نہیں کیا بلکہ وہ ہمیشہ اس میں زیادتی ہی پر راغب رہے اور دوسروں کو اس کی ترغیب دیتے رہے، چنانچہ شیخ اکبرؒ سے منقول ہے کہ کبھی کسی اہل طریقت نے صوم وصلوٰۃ، حج و زکوٰۃ سے کسی کو منع نہیں کیا اور نہ کسی امر شریعت میں اپنی طرف سے مداخلت کی، کیونکہ جو امور باعث وصل الی اللہ ہیں ترک کیسے کیے جا سکتے ہیں۔

اس مقالے سے ہمارا مقصود منکرینِ تصوف کو صوفیاء کے مقام سے واقف کرنا ہے اور یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ حاملِ کتاب صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے علمِ ظاہر و باطن کا منقول و ماخوذ ہونا متحقق ہے اور علوم باطنی و اسرارِ علمِ لدنی کا اظہار اہلِ بصیرت کے سامنے پیش کرنا جائز ہے، جوازِ افشاء و اخفا کا مدار لوگوں کی فہم و استطاعت قبول ہے۔ آئندہ کسی صحبت میں ہم اس سلوک کا اجمالی ذکر کریں گے جو وصول الی اللہ کے لیے صوفیائے کرام نے پیش فرمایا ہے۔ وما توفیقی إلا باللہ

حوالہ جات:

۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھو ہماری کتاب "قرآن و تصوف" مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی، طبع سوم ۱۹۵۶ء

۲۔ آداب المریدین از ضیاء الدین ابونجیب عبدالقادر بن عبداللہ سہروردی، مخطوطہ، کتاب خانۂ آصفیہ حیدرآباد، ص ۹۔۲۱

۳۔ اس حدیث کی تشریح قیصری نے مقدمہ شرح قصیدہ تائیہ فارضیہ کی فصل اول مقصد ثانی میں اس طرح کی ہے: "ظہرہ" ماتفہم من الفاظہ یسبق الذہن الیہ و بطنہ، المفہومات اللازمہ للمفہوم الاول، "وحدہ"، ما الیہ منتہی غایۃ ادراک الفہوم والعقل، و"مطلعہ"، مایدرک منہ علی سبیل الکشف والشہود من الاسرار الالٰہیۃ والاشارات الربانیۃ۔ والمفہوم الاول الذی ہو الظہر العوام والخواص، والمفہومات اللازمہ للخواص ولا مدخل للعوام فیہ و"الحد" للکاملین منہم، والمطلع، لخلاصہ اخص الخواص کاکابر الاولیاء وکذلک التقسیم فی الاحادیث القدسیہ والکلمات النبویہ فان لکل من العوام

والخواص واخص الخواص فیہا انبانات رحمانیہ واشارات الٰہیۃ کان للشریعۃ ظاہراً وباطناً "یعنی" قرآن کا ظہر وہ ہے جو الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے جس کی طرف ذہن جاتا ہے، اس کا بطن وہ لازمی مفہومات ہیں جو مفہوم اول سے لازم آتے ہیں، اس کی 'حد' وہ ہے جس تک عقل وفہم کی غایت ادراک کی پہنچ ہوتی ہے' اور 'مطّلع' سے مراد وہ اسرار الہیہ واشارات ربّانیہ ہیں جو کشف وشہود کے ذریعے جانے جاتے ہیں۔ مفہوم اول جس کو ظہر قرآن کہا جاتا ہے وہ عوام وخواص کے لیے ہے اور اس کے لازمی مفہومات صرف خواص کے لیے ہیں جن میں عوام کا دخل نہیں' اور 'حد' کاملین کا حصہ ہے اور 'مطّلع' اخص الخواص کا حصہ جیسے اکابر اولیا۔

یہی تقسیم احادیث قدسیہ اور کلمات نبوّیہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ ان میں عوام وخواص اور اخص الخواص کے لیے ربانی خبر وآگاہی اور الٰہی اشارے ہیں۔ اس طرح شریعت کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔"

۴۔ شیخ اکبر کے اس بیان کو اور شعرانی کے قول کو جس کا اوپر ذکر ہوا ہم نے "غرائب البیان فی توضیح الشرح العیان المعروف بالاربعین فی احادیث سید المرسلین" مصنفہ مولوی محمد صفدر حسین سے نقل کیا ہے۔

۵۔ مکتوبات مجدد الف ثانیؒ، مکتوب ۵۵، جلد ثانی ۔ مناسب ہوگا کہ ہم خود مجددؒ کے الفاظ کو یہاں نقل کردیں:

روا است کہ خواصِ اہل اللہ در معارف ذات وصفات وافعالِ او تعالیٰ بعضے از اسرار ودقائق فہم کنند کہ ظاہر شریعت از آں معارف ساکت است۔ علمائے ظواہر در امور دین اخبار غیبیہ را مخصوص باخبار پیغمبرانؑ میدانند و خواص را در آں انباز نمی دانند۔ این معانی منافی وراثت است ونفی است مر بسیارے از علوم ومعارف صحیحہ را کہ باین طائفہ تعلق دارد۔ آرے احکام شرعیہ مربوط بادلہ اربعہ است کہ الہام را در آں گنجائش نیست۔ اما امور غیبیہ کہ ماورائے احکام شرعیہ است بسیار است کہ اصل خاص در انجا الہام است۔ تواں گفت کہ اصل ثالث الہام است بعد کتاب وسنت۔ ایں اصل تا انقراض عالم پیوستہ است۔ دیگراں را باین بزرگواران چہ نسبت بود!

سوال: چوں دین بکتاب وسنت کامل گشت، بعد از کمال بالہام چہ احتیاج بود وچہ نقصان ماند کہ بالہام کامل گردید؟

جواب: الہام مظہر کمالاتِ خفیہ دین است نہ مثبت کمالات زائدہ در دین۔ چنانچہ اجتہاد مظہر احکام است الہام مظہر دقایق واسرار است کہ فہم مردم ازاں کوتاہ است ہرچند در اجتہاد و الہام فرق واضح است کہ آن مستند برائے است واین مستند بخالق رائے جل سلطانہ۔ پس در الہام

یک قسم اصالت پیدا شد کہ در اجتہاد نیست الہام شبیہ اعلام نبی است کہ مانند سنت است، اگرچہ الہام ظنی است و آں اعلام قطعی ربنا اٰتنا من لدنک رحمۃ الخ

نوٹ : اس مقالے کی تدوین میں علاوہ دوسری کتابوں کے مولوی صفدر حسین کی کتاب غرائب البیان فی توضیح السر والعیان المعروف بہ اربعین فی احادیث سید المرسلین سے کافی استفادہ کیا ہے جو سنہ ۱۳۰۷ھ میں مطبع شمسی، حیدرآباد دکن میں شائع ہوئی تھی۔ اب نایاب ہے۔

وقت کا تقاضا

مولانا عبد السلام قدوائی

ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو انگلیوں کو ملا کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ "میں اور قیامت اسی طرح ہیں جس طرح یہ دونوں انگلیاں "۔ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ میرے بعد قیامت تک کوئی اور نہیں آئے گا اور جب تک دنیا قائم ہے میری ہی شریعت نافذ رہے گی۔

اسی حقیقت کو ایک اور تمثیل میں اس طرح بیان کیا ہے :

"ایک شخص نے بہت اچھا خوبصورت مکان بنایا لیکن اس میں ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی۔ لوگ اسے دیکھتے ہیں تو بہت پسند کرتے ہیں مگر (خالی اینٹ کی جگہ دیکھ کر) کہتے ہیں یہ اینٹ بھی کیوں نہیں لگا دی (سن لو) کہ وہ اینٹ میں ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں[1]"

صحیحین کی ایک اور روایت میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے :

"بنی اسرائیل کی رہنمائی میں انبیاء فرمایا کرتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہو جاتی تو دوسرا نبی اس کا جانشین ہو جاتا تھا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا[2]۔"

۱۔ صحیح بخاری کتاب المناقب باب خاتم النبیین ۲۔ بخاری مسلم

ان ارشادات کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیں کہ آئندہ نہ کوئی پیغمبر خدا کی طرف سے آنے والا ہے، نہ کوئی کتاب نازل ہونے والی ہے۔ قرآن مجید میں جو ہدایات دی گئی ہیں انھیں کی روشنی میں ہر دور میں زندگی کے ضابطے بنائے جائیں گے۔ قرآنی اصول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے کے حالات و ضروریات پر منطبق کر کے اُمّت کے لیے ایک نمونہ قائم کر دیا۔ خود قرآن مجید ایک دم پوری کتاب کی شکل میں نازل نہیں ہوا بلکہ حوادث و واقعات کے تحت ۲۳ برس کی مدت میں آہستہ آہستہ نازل ہوتا رہا تاکہ ربانی ہدایات کی روشنی میں زندگی کے مسائل کو سمجھنے اور ان پر عمل کرنے کا سلیقہ پیدا ہو، اصول سے فروع کے استنباط کی صلاحیت نشو و نما پائے، حکم و مصالح پر نظر عمیق ہو، احکامِ الٰہی کے رموز و غوامض ذہن نشین ہوں، علل و اسباب سے واقفیت ہو اور زندگی کے نت نئے مسائل کو اسلام کے لازوال احکام کی روشنی میں حل کرنے کی مشق ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید نازل ہوا تھا۔ آپ اس کے معانی و مطالب اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اسبابِ نزول سے تو آپ پورے طور پر باخبر تھے، حکم و مصالح پر بھی آپ کی نظر گہری تھی۔ حال آپ کے سامنے تھا، مستقبل کا پورا اندازہ تھا، کلام الٰہی کی وسعت و جامعیت پیش نظر تھی زمان و مکان کے تقاضوں سے بھی واقف تھے اور آئندہ کے امکانات بھی سامنے تھے۔ اسلام کے حلقہ بگوشوں کا وہ سیدھا سادا معاشرہ بھی سامنے تھا جو احکام الٰہی کا اولین مخاطب تھا۔ آپ اس معاشرے میں قرآن مجید کے لامحدود اصولوں کو زمان و مکان کے حدود کے اندر اس طرح منطبق کرنا چاہتے تھے کہ آپ کا جادۂ عمل ہمیشہ نشانِ راہ کا کام دے لیکن اجتہاد کا دروازہ مسدود نہ ہونے پائے۔ اسوۂ نبوی نئی نسلوں کے لیے شمعِ ہدایت ہو لیکن جمود کا باعث نہ بننے پائے۔ نظر اصول پر رہے مگر قدم صراطِ مستقیم سے نہ ہٹنے پائیں، قانون محکم ہو مگر جامد نہ ہو، اس کی گرفت پختہ ہو مگر نمو کی قوت فنا نہ ہونے پائے۔

یہ کام آسان نہ تھا، بڑا مشکل تھا، لاکھوں آدمیوں کی رواں دواں زندگی میں اسلامی اصول کا اس طرح نفاذ کہ پورا معاشرہ پوری طرح شریعت کے حدود کے اندر ہو۔ زمان و مکان کی رعایت پیشِ نظر رہے، احکام میں اُس وقت کے لوگوں کے حالات اور ضروریات کا لحاظ

رہے مگر مستقبل کی طرف سے بھی غفلت نہ ہو اور کوئی ایسی بات نہ ہونے پائے کہ آئندہ نسلوں کے لیے دشواری کا باعث ہو۔ لوگ بعض اوقات کچھ سوالات کرتے تھے۔ یہ سوالات ظاہر ہے کہ لوگ اپنی فہم اور اپنے ماحول اور معاشرے کے مطابق کرتے تھے۔ اللہ اور رسول کی طرف سے جو جواب دیا جاتا اس کی مستقل حیثیت ہوتی اور جب عرب کا وہ سارا ماحول بدلتا تو یہ جواب دوسری نسلوں کے لیے مشکلات کا باعث ہوتے۔ اس لیے قرآن مجید میں بار بار سوالات سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا۔

ام تریدون ان تسئلوا رسولکم کما سئل موسیٰ من قبل

اپنے رسول سے اس طرح سوال نہ کرو جس طرح اس سے پہلے حضرت موسیٰ سے سوال کیے گئے تھے۔

لاتسئلوا عن اشیاء إن تبد لکم تسوءکم

ایسی چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر تمھارے لیے ظاہر کر دیا جائے تو تم کو بُرا لگے۔

اس مفہوم کی متعدد آیتیں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بڑی شدت سے اس کی ممانعت کی ہے۔ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ جن باتوں کو ناپسند کرتا ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

یکرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السؤال[1]

وہ تمھارے لیے قیل وقال اور کثرت سوال کو ناپسند کرتا ہے۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

[illegible] ترکتکم [illegible][2]

جب تک میں تم کو چھوڑے رہوں تم مجھے چھوڑے رہو تم سے پہلے کے لوگوں کو سوال کی کثرت نے ہلاک کر دیا۔

آپ کے ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ جو ضروری بات ہوگی وہ میں بتا دوں گا۔ تم اپنی طرف سے سوالات نہ کرو کیونکہ اس طرح بہت سی غیر ضروری باتیں شریعت میں داخل ہو جائیں گی جو بعد کے لوگوں کے لیے دشواری کا باعث ہوں گی۔ مثلاً ایک مرتبہ آپ حج کا ذکر کر رہے تھے۔ آپ

۱۔ صحیح مسلم و مسند احمد بن حنبل

۲۔ صحیحین

نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا ہے۔ ایک شخص نے پوچھا کیا ہر سال یا رسول اللہ آپ خاموش رہے لیکن جب اس نے تین بار اپنا سوال دہرایا تو آپ نے فرمایا اگر میں کہہ دیتا کہ ہاں تو (ہر سال) واجب ہو جاتا اور تم اسے نہ کر سکتے۔ پس جب تک میں تم کو چھوڑے رہوں تم مجھے چھوڑے رہو یعنی جب تک میں تم سے کچھ نہ کہوں تم کوئی سوال نہ کرو۔ پھر آپ نے فرمایا جب میں کسی بات کا حکم دوں تو حتی المقدور اسے بجا لاؤ اور اگر کسی چیز سے منع کر دوں تو اس سے باز رہو۔[1]

اسی بنا پر صحابہ کرام بہت ہی کم سوال کرتے تھے۔ قرآن مجید میں صرف ان کے چند سوالات مذکور ہیں۔ جواب میں بڑی جامعیت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ مثلاً :

یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو	وہ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ (راہِ حق میں) کریں، کہہ دیجیے جو تمھاری ضروریات سے فاضل ہو۔
یسئلونک ماذا اُحلّ لھم قل اُحل لکم الطیبت	وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے، کہہ دیجیے تمھارے لیے پاک چیزیں حلال کی گئی ہیں۔
یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی	وہ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دیجیے کہ روح میرے رب کا حکم ہے۔

اسی طرح سارے قرآن مجید میں تیرہ چودہ سوال نقل کیے گئے ہیں اور ان کے جامع جواب دیئے گئے ہیں۔ آنحضرتؐ نے صحابہ کرام کو سوال کی اتنی ممانعت فرمائی تھی کہ سوال سے اجتناب ان کی مستقل عادت بن گئی تھی۔

قرآنِ مجید میں مختلف قوموں کے تذکرے ہیں، اشیائے کائنات کا ذکر ہے، آغاز و انجام کی جانب اشارے ہیں، خیر و شر اور جنت و دوزخ کا بیان ہے لیکن کہیں اس انداز میں نہیں ہے کہ بلند تر عقل و ذہن رکھنے والے معاشرے کو اس کے قبول کرنے میں عقلاً استحالہ

۱۔ صحیح مسلم

نظر آئے۔ چودہ سو برس کی مسلمانوں کی تاریخ موجود ہے کسی ذہنی اور علمی دور میں حقائق قرآنی خلاف عقل و تجربہ نظر نہیں آتے، الفاظ کی وسعت و جامعیت اور ان کی گہرائی اور معنویت نے تاویل و تعبیر کی نئی راہیں دکھائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول تاریخ کے ہر دور میں صحیح ثابت ہوا۔

"اس کتاب کے عجائب کبھی ختم نہ ہوں گے"

جب حالات بدلیں گے تو ذہن و دماغ کے سانچے بھی بدلیں گے، اس لیے اگر کسی مخصوص زمانے کے ذہن و دماغ، آداب و معاشرت اور تہذیب و تمدن کو سامنے رکھ کر فکر و عمل کا کوئی معیار مقرر کیا جائے گا تو لازمی ہے کہ اس سے مختلف دور میں یہ معیار باقی نہ رکھا جا سکے گا جن مذاہب و ادیان نے اس پر اصرار کیا وہ فنا ہو گئے یا قصہ کہانی بن گئے۔ اس نت نئی بدلتی ہوئی دنیا میں کوئی جامد نظام کس طرح برقرار رہ سکتا ہے۔ وہی آئین زندگی اور نظام حیات خلعت دوام حاصل کر سکتا ہے جس کے اندر لچک اور نمو پذیری ہو۔ جس کے اصول و مقاصد محکم ہوں مگر ان کو بروئے کار لانے کے لیے جو ضابطے بنائے گئے ہوں ان میں زمانے کے تغیرات اور انسانی ضروریات کا لحاظ رکھا گیا ہو اور ہر دور میں مجتہدین کے لیے اجتہاد کے دروازے کھلے رہیں اور نئے حالات میں اصول و کلیات کو نئے جزیات پر منطبق کرنے کی اجازت ہو۔

جن لوگوں کی قرآن مجید کی تاریخ پر نظر ہے اور ہر دور کی تفسیریں جن کے سامنے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ہر زمانے میں آیات کی کیسی نئی نئی تعبیریں کی گئی ہیں۔ ہر صاحب فکر نے اپنی فکر و عقل کے مطابق منشائے ایزدی کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ہر دور کی تفسیر کا رنگ الگ اور ہر مفسر کا مذاق جدا ہے۔ ابتدائی تفسیری روائتیں پڑھیے تو ان کے اندر نہ علمی مباحث ہیں نہ عقلی موشگافیاں۔ سادہ مزاج عرب سادہ زبان اور بے تکلف انداز میں مشکل الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں اور پیچیدہ جملوں کو واضح کرتے ہیں۔ آگے بڑھیے تو آیات و قصص قرآنی کی توضیح میں اہل کتاب کے بیانات اور اسرائیلی روایات کا انبار نظر آتا ہے جن کے اندر قرآن مجید کی واقعیت اور صداقت گم ہو جاتی ہے

حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناپسند فرمایا تھا اور اس کے متعلق شدید ناگواری کا اظہار فرمایا تھا[1]۔

اس ذوق کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج ہماری تفسیریں، حدیث کی شرحیں، تاریخ وسیر کی کتابیں سبھی اسرائیلی روایات سے پُر ہیں اور ہر جگہ حقائق پر خرافات کے ایسے پردے پڑے ہوئے ہیں کہ ان کو اٹھا کر حقیقت کا مشاہدہ بہت دشوار ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ آپ اجمال کی ضرورت سے زیادہ تفصیل پسند نہیں فرماتے تھے یہی وجہ ہے کہ ان صحیح احادیث کی تعداد بہت کم ہے جن میں آیات الٰہی کی تشریح کی گئی ہے صحیح بخاری ہی میں کتاب التفسیر دیکھ لیجیے خالص مرفوع روایات چند صفحات سے زیادہ نہیں ہیں باقی الفاظ کے معانی اور صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے وضاحتی بیانات ہیں۔

آگے چل کر رومی و ایرانی تمدن اور یونانی فلسفہ و حکمت کا دور آیا تو اس عہد کی تفسیروں میں رائج علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا اثر صاف نظر آتا ہے اس زمانے کے علمی نظریات کی روشنی میں آیتوں کی تفسیر کی گئی ہے۔ حکماء ہوں یا فلاسفہ، معتزلہ ہوں یا اشاعرہ، اصحاب ظاہر ہوں یا ارباب باطن، سب اپنے اپنے علوم و تحقیق کے معیار پر قرآن کے معانی و مطالب بیان کر رہے ہیں۔ ابومسلم اصفہانی، جار اللہ زمخشری، ابوالحسن اشعری، فخر الدین رازی اور محی الدین ابن عربی کی تفسیریں پڑھیے اور دیکھیے کہ ایک ہی آیت کی کتنے مختلف طریقوں سے تشریح کی گئی ہے اور الفاظ ربانی کے کیسے کیسے معانی بیان کیے گئے ہیں۔

یہ تو تشریح و تعبیر کا ذکر تھا احکامِ شریعت کی تاریخ پڑھیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ قرآن مجید کے احکام کی کتنے مختلف طریقوں سے توجیہ کی گئی ہے۔ صحابہ کرام کے دور ہی میں فہم و تعبیر کا اختلاف نمایاں تھا۔ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں غور و فکر کے دائرے میں اور وسعت ہوئی اور ہر صاحب نظر نے نئے نئے اصول بنائے۔ ان ائمہ فقہ نے قرآن مجید احادیث پاک اور اسلاف کے مسلک کو پیش نظر رکھا اور ان کی روشنی میں قوانین

۱۔ مسند احمد بن حنبل جلد ۱ ص ۱۰۶ عن الشعبی عن عبداللہ بن ثابت

بنائے لیکن الفاظ قرآنی کی حقیقت، احادیث کی صحت اور اسلاف کے نقطۂ نظر کے سمجھنے میں ان کے درمیان بڑا فرق تھا پھر شریعت کا منشا کیا ہے اور زمانے کے حالات پر اسے کس طرح منطبق کیا جائے اس بارے میں بھی وہ مختلف الرائے تھے۔ زبان کے قواعد اور بلاغت کے اصول کی بنا پر بھی مطالب میں فرق ہو جاتا ہے کسی نے اس لفظ کو حقیقت سمجھا کسی نے مجاز۔ گرامر کے اعتبار سے بھی مطالب مختلف ہو سکتے ہیں۔

خود لفظ کے کئی کئی معانی ہوتے ہیں۔ آیت زیر بحث میں کون سے معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس میں غور و فکر اور قرائن سے کام لینا پڑتا ہے اور قدرتاً مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ قواعد صرف و نحو کی وجہ سے بھی بسا اوقات ایک جملے کا مطلب کئی طرح سے سمجھا جاتا ہے تفسیر کی کتابوں میں اس پہلو کی جانب بھی توجہ کی جاتی ہے۔ اس کی اہمیت اس قدر زیادہ ہے کہ اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی گئی ہیں جن میں تاویل اور ابہام الحدیث بہت مشہور ہیں۔

روایت کی صحت و ضعف کے معیار بھی مختلف ہیں ایک راوی ایک مجتہد کے نزدیک ثقہ ہے لیکن دوسرے کے نزدیک وہی غیر معتبر ہے۔ وقت اور موقع و محل کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ راوی نے یہ بات کب اور کس حوال میں کہی ہے۔ اس کا عمومی پہلو اہمیت رکھتا ہے [illegible] نقطۂ نظر مختلف ہوتے ہیں۔ چند مثالیں وضاحت کے لیے پیش کی جا رہی ہیں۔

ایک صاحب نے کہا کہ گھر والوں کے رونے سے مردہ پر عذاب ہوتا ہے کسی نے حضرت عائشہ سے ذکر کیا انھوں نے کہا ایک یہودی کا انتقال ہوگیا تھا اس کے گھر والے رو پیٹ رہے تھے۔ آپ نے فرمایا یہ لوگ رو رہے ہیں اور میت پر عذاب ہو رہا ہے۔ یہ دونوں جملے دو الگ الگ باتیں بتا رہے تھے لیکن سننے والے نے غلط فہمی سے دونوں کو مربوط کر دیا اور رونے کو عذاب کا سبب قرار دے دیا۔

گرامر کی وجہ سے اختلاف کی ایک مثال کا آپ رمضان میں افطار کے وقت مشاہدہ کرتے ہیں جب سنی آفتاب غروب ہوتے ہی افطار کر لیتے ہیں اور شیعہ چند منٹ توقف

کرتے ہیں۔ دونوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت اَتِمُّوا الصیام اِلی اللیل (روزہ کو رات تک پورا کرو) سے ہے لیکن اِلیٰ یعنی تک کا کیا مفہوم ہے، اس میں اختلاف ہے سنّی سمجھتے ہیں کہ الیٰ (تک) سے پہلے کا لفظ الیٰ کے بعد والے لفظ میں داخل نہیں ہوگا یعنی روزہ رات کے شروع ہوتے ہی پورا ہوجائے گا لیکن شیعہ سمجھتے ہیں کہ روزہ رات کے حدود میں داخل ہوگا اس اعتبار سے رات شروع ہونے کے بعد افطار کی اجازت ہوگی۔

راوی کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے مختلف وجوہ ہوتے ہیں اس کی وجہ سے قبول روایت میں اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مشہور راوی محمد بن جعفر غندر ہیں۔ ان کے بارے میں اسماء الرجال کی کتابوں میں ایک واقعہ لکھا ہے۔ ایک بار انھیں مچھلی کھانے کی خواہش ہوئی، بازار جاکر مچھلی خرید لائے اور بیوی سے کہا کہ اسے پکاؤ۔ بیوی پکانے میں لگ گئیں اور وہ انتظار میں لیٹ گئے۔ بازار کی آمد و رفت میں تھک گئے تھے آنکھ لگ گئی۔ بیوی مچھلی پکا کر لائیں تو دیکھا وہ غافل سو رہے ہیں، مذاقاً انھوں نے گرم مچھلی ان کے ہاتھ پر لگائی مگر ان کی آنکھ نہ کھلی۔ انھوں نے مچھلی اُٹھا کر باورچی خانے میں رکھ دی۔ کچھ دیر کے بعد جب محمد بن جعفر بیدار ہوئے تو بیوی سے پوچھا کہ کیا ابھی تک مچھلی نہیں تیار ہوئی ہے انھوں نے مذاقاً کہا ارے تم بھول گئے تم تو کھا کر سوئے تھے۔ انھوں نے انکار کیا۔ بیوی نے کہا اچھا اپنا ہاتھ سونگھو، انھوں نے سونگھا تو انھیں خیال ہوا کہ شاید کھا چکے ہیں۔

اس واقعہ کی بنا پر بعض ناقد انھیں غافل قرار دیتے ہیں اور ایسے غافل کی روایت قبول کرنے میں تامل کرتے ہیں لیکن دوسرے ناقدین کہتے ہیں اس واقعہ سے روایت میں ان کی غفلت ثابت نہیں ہوتی۔ اس بنا پر وہ ان کی روایت قبول کرتے ہیں۔

بازار میں کھانا آج کل معیوب نہیں ہے لاکھوں آدمی ہوٹلوں میں کھاتے ہیں لیکن کسی زمانے میں بازار میں کھانا بے حد معیوب تھا، ایسے آدمی کو غیر معتبر سمجھتے تھے

اس طرح رواج اور مذاق بدل جانے کی وجہ سے معیارِ اعتبار بدل جاتا ہے اس وجہ سے مجتہد کو رواج اور عرف کا بھی لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ زمانے کے حالات اور لوگوں کی ضروریات پر بھی نظر رکھنی پڑتی ہے بعض چیزیں جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن جب حالات ایسے ہوجائیں کہ ان سے بچنا دشوار ہوجائے تو مجبوراً انھیں جائز قرار دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک اصول ہے کہ

الضرورت تبیح المحظورات ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں

عموم بلویٰ یعنی ابتلاء عام کی حالت میں ناجائز چیزوں کو جائز قرار دینا پڑتا ہے۔ برسات میں راستے کی چھینٹوں سے کپڑے ناپاک نہیں ہوتے۔ چھوٹی چڑیوں کی بیٹ ناپاک نہیں ہوتی۔ اس قسم کی بے شمار مثالیں فقہ کی کتابوں میں مل جائیں گی۔

تفصیلِ بالا سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مجتہد کو مسائل کے اخذ واستنباط میں کتنے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس لیے اللہ ورسول پر ایمان اور کتاب وسنّت پر اعتقاد و اعتماد کے باوجود مسائل میں کتنا اختلاف ہوسکتا ہے۔ ناواقف لوگ سمجھتے ہیں کہ جب خدا ایک ہے، رسول ایک ہے، قرآن ایک ہے، ارشادات نبوی فیصلہ کن ہیں تو پھر امّت کے درمیان اتنا عظیم الشان اختلاف کیوں ہے؟ اس موقع پر ایک دل چسپ واقعہ یاد آگیا۔

میرے ایک بزرگ رشتہ دار ایک دن میرے یہاں تشریف لائے۔ اس وقت حدیث کی مشہور کتاب جامع ترمذی کا ترجمہ میز پر رکھا تھا۔ حدیث کا نام دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ چند دن کے لیے مجھے دے دو، میں بھی اسے دیکھوں گا۔ اس کتاب میں چونکہ ائمہ کے اختلافات اور ان کے دلائل بیان کیے گئے ہیں اور یہ باتیں ان کی فہم سے بالاتر تھیں اس لیے میں نے کتاب کے دینے میں تامّل کیا مگر وہ عمر اور رشتے دونوں میں بڑے تھے۔ میں انھیں روک نہ سکا۔ وہ کتاب لے گئے اور چند دن کے بعد بڑی ناراضگی کی حالت میں آئے اور کہنے لگے، مولویوں نے دین کو ستیاناس کر دیا ہے اللہ ایک، رسول ایک، قرآن ایک، مگر کوئی کچھ کہہ رہا ہے کوئی کچھ۔ رسول کی حدیث بیان ہوتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ فلاں یہ کہتا ہے اور فلاں وہ کہتا ہے۔ میں نے انھیں

سمجھانا چاہا کہ ایمان داری کے ساتھ آیات و احادیث سے مسائل کے استنباط میں اختلاف ہوتا ہے لیکن یہ باتیں ان کے ذہن و علم کی سطح سے بہت بلند تھیں اس لیے انھیں وہ سمجھ نہ پائے اور یہی کہتے رہے کہ دین کو مولویوں نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔

اگرچہ یہ ایک شخصی واقعہ ہے مگر اب بھی ہزاروں آدمی یہی خیال رکھتے ہیں لیکن اصحاب فکر و نظر سمجھتے ہیں کہ مجتہد کو مسائل اخذ کرنے کے لیے کن دشوار راہوں سے گزرنا پڑتا ہے اور نتائج میں اختلاف کا ہو جانا ممکن ہی نہیں ناگزیر ہے۔ یہ واقفیت اگر عام ہو جائے تو اُمّت کے مختلف فرقوں اور طبقوں کے درمیان بدظنی دور ہو اور حسن ظن پیدا ہو اور اس کے نتیجے میں رواداری عام ہو جائے۔

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے گی کہ کسی بڑے سے بڑے مجتہد اور امام کے نتائج تحقیق بے چون و چرا مان لینے کے لائق نہیں ہو سکتا ہے کہ جن بنیادوں پر اس نے یہ رائے قائم کی ہے دوسرے کے نزدیک وہ محلِ نظر ہوں اسی طرح ایک زمانے کی تحقیق ضروری نہیں ہے کہ دوسرے زمانے میں بھی صحیح ہو۔ بہت سی باتیں تھیں جو کسی زمانے میں علم و تحقیق کا شاہکار سمجھی جاتی تھیں لیکن آج اس قدر لچر اور پوچ سمجھی جاتی ہیں کہ ایک طفل مکتب بھی ان کا مذاق اُڑاتا ہے۔ آج کون ہے جو کہے گا کہ زمین ساکن ہے، کون عقل اوّل کے وجود کا قائل ہے، کون گردشِ افلاک کو تسلیم کرتا ہے، کون ستاروں کو آسمانوں میں جڑا ہوا سمجھتا ہے، کون اس نیلگوں فضا کو ناقابل گزر سمجھتا ہے۔ لیکن پرانے اہلِ دانش ان باتوں پر یقین رکھتے تھے اور انھیں تسلیم نہ کرنے والوں کو فاتر العقل خیال کرتے تھے جس زمانے میں ارسطو کا طوطی بولتا تھا اُس زمانے کی تفسیریں دیکھیے کیسی کیسی دلیلیں ان "حقائق" کو ثابت کرنے کے لیے دی ہیں۔ لیکن آج قرآن کا معمولی طالب علم بھی رازی جیسے امام فن کی ان باتوں پر مسکراتا ہے۔ حضرت یوسف کے واقعات میں مصر میں ایک قحط کا ذکر آتا ہے۔ قحط ہمارے یہاں بارش نہ ہونے کا نام ہے اس لیے سورۂ یوسف کی تفسیر میں بے تکلّف یہ لکھ دیا گیا کہ سات سال بارش نہ ہوئی پھر اس کے بعد بارش ہوئی لیکن جب جغرافیائی معلومات کی بنیاد پر بعض مستشرقین نے اعتراض کیا کہ

مصر میں بارش ایسی کہاں ہوتی ہے جس پر وہاں کی شادابی کا مدار ہو۔ مصر کے حالات سے ناواقفیت کی وجہ سے قرآن میں ایسا لکھ دیا گیا ہے تو ذہن الفاظ قرآنی کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ نظر آیا کہ وہاں سرے سے بارش کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے صرف سبع شداد یعنی سات سخت برسوں کا ذکر ہے پھر کہا گیا ہے

ثم یاتی من بعد ذلک عام فیه یغاث الناس — پھر اس کے بعد ایک سال آئے گا جس میں لوگوں کی فریاد سنی جائے گی۔

لیکن چونکہ ذہنوں میں خشک سالی اور بارش کا تصور تھا اس لیے یُغاث کو غوث کے بجائے غیث سے مشتق سمجھا گیا اور بارش نازل کی جائے گی یا مینہ برسایا جائے گا ترجمہ کر دیا گیا۔

اسی طرح قرآن مجید کی متعدد آیات ہیں جن کے اپنے اپنے زمانے کے علمی خیالات اور ماحول کے اثرات کی بنا پر ترجمے کیے گئے جو آگے چل کر غلط ثابت ہوئے۔ معترضین نے خوش ہو کر قرآن مجید پر اعتراض کیے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے اعتراض کی زد پرانے مفسرین پر پڑتی ہے نہ کہ قرآن پر۔ اللہ تعالیٰ مولانا محمد علی مونگیری ناظم اول ندوۃ العلما پر رحمت نازل فرمائے۔ انھوں نے کتنے تجربے کی بات کہی ہے[1] :

"قرآن مجید کو پڑھاتے وقت اس کا خاص طور سے خیال رکھیے کہ قرآن مجید کے الفاظ کیا ہیں اور مفسرین نے اس سلسلے میں کیا لکھا ہے۔ مخالفین کے اکثر اعتراضات قرآن پر نہیں بلکہ مفسرین کے خیالات پر ہوتے ہیں۔ اس طرح اگر کسی آیت سے کئی مفہوم نکلتے ہوں یا کسی لفظ کے کئی معانی ہو سکتے ہوں تو اس معنی کو اختیار کیجیے جس پر اعتراض نہ ہوتا ہو۔"

ساری مشکل یہ ہے کہ لوگ عموماً پرانے ائمہ، بزرگان دین، فقہاء اور مفسرین کے اقوال آراء کو حرف آخر سمجھتے ہیں اور ان کے دائرۂ تقلید سے قدم باہر نکالنا دین سے انحراف سمجھتے ہیں۔

۱۔ مولانا محمد علی مونگیری مرحوم سفر میں تھے وہاں سے اپنے نائب حکیم عبد الحئی صاحب کو ایک مفصل خط لکھا ہے جس میں دار العلوم کے نظم و نسق اور تعلیم و تربیت کے سلسلے میں بیش بہا ہدایات دی ہیں۔ یہ قلمی خط میں نے ڈاکٹر عبد العلی صاحب مرحوم کے ذخیرۂ نوادر میں دیکھا تھا۔ غالباً اب بھی وہاں محفوظ ہوگا۔ سارا خط مطالعہ کے لائق ہے۔

ان کی دیانت، ان کی بزرگی اور ان کے علم و کمال میں ذرہ برابر شک نہیں لیکن زمانہ، حالات علمی تحقیقات اور ماحول کی تبدیلی کی وجہ سے ان کی بہت سی رائیں اب نظرثانی کی محتاج ہیں۔ ان کی دوربین نگاہوں نے بہت دور تک دیکھا لیکن ان کی دوربینی کی بھی ایک حد تھی۔ انھوں نے آیات الٰہی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے بحرِ تحقیق میں بڑی غواصی کی لیکن اعلیٰ درجے کے فضل و کمال کے باوجود اُن کی رسائی محدود تھی نہ وہ عالم الغیب تھے نہ علم الٰہی کا احاطہ ان کے بس میں تھا۔ اس لیے حالات کی تبدیلی کے بعد ان کے آراء و افکار میں بھی تبدیلی ناگزیر ہے۔

جیسا کہ اس مضمون کے شروع میں عرض کر چکا ہوں دوام اللہ کی ذات کو ہے۔ اسی کو مستقبل اور اس کی ضرورتوں کا پورا اندازہ ہے۔ اسی کے کلام میں یہ صلاحیت ہے کہ ماضی و حال کی طرح مستقبل کے سوالوں کا بھی جواب دے سکے۔ اس لیے جب زمانے کے نئے تقاضے سامنے آئیں تو کسی فتاویٰ کے مجموعہ یا کسی فقیہ کے مرتب کردہ مسائل کی طرف رجوع ہونے کے بجائے کتاب و سنت پر نظر ڈالی جائے اور محض سرسری طور پر نہیں بلکہ پوری فکر و بصیرت کے ساتھ ایک ایک لفظ پر غور کیا جائے۔ سنتِ نبوی اور آثارِ صحابہ کا مطالعہ کیا جائے۔ اکابر فقہاء کے طرزِ تحقیق کو سمجھا جائے اور پوری کد و کاوش کے ساتھ اسلامی اصول کو ان حالات پر منطبق کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح امید ہے کہ نورِ اسلام کی شعاعیں عصرِ حاضر کی تاریک راہوں کو منور کر سکیں گی، نشان ہائے منزل نظر آنے لگیں گے اور بھٹکتے ہوئے قدم صحیح سمت کی طرف اُٹھنے لگیں گے۔

لیکن اس کے لیے ایسے اشخاص کی ضرورت ہوگی جو ایک طرف زمانے کے تقاضوں سے باخبر ہوں اور دوسری طرف اسلامی تعلیمات کے ماخذ پر گہری نظر رکھتے ہوں۔ ایسے ذی علم اور صاحبِ نظر بہت ہی کمیاب ہیں۔ اس لیے عصری اور اسلامی علوم کے چند ماہروں پر مشتمل ایک تحقیقی مجلس قائم کی جائے۔ علوم جدید کے ماہر زمانہ کے تقاضوں کو سمجھیں اور اسلامی علوم کے ماہر ان تقاضوں کی روشنی میں اسلامی شریعت کے ماخذوں کا جائزہ لیں، کتابِ الٰہی کی زندہ جاوید آیات پر گہری نظر ڈالیں، ارشاداتِ نبوی کا وسعتِ نظر کے ساتھ مطالعہ کریں اور منشاء الٰہی اور ہدایاتِ نبوی کی روشنی میں عصرِ حاضر کے پیچیدہ مسائل کو

حل کرنے کی کوشش کریں۔

علم کی گہرائی، نظر کی وسعت اور زمانے کے تقاضوں سے باخبری کے ساتھ جرأتِ کردار کی بھی ضرورت ہے۔ تلاش و تفحص اور تفکر و تحقیق کے بعد جس نتیجے پر پہنچیں اسے کھل کر کہنے کی ہمت ہو۔ ائمہ سلف جنھوں نے مشکل حالات میں دین کی سربلندی کی کوشش کی ہے اور انحطاط پذیر معاشرے کو نئی توانائی عطا کی ہے، انھوں نے تقلید پسند عوام اور مصلحت اندیش اور عافیت پسند خواص کی مخالفت کی پروا نہیں کی بلکہ جس بات کو حق سمجھا اسے برسرِ منبر کہا اور اگر اس کی پاداش میں دار و رسن کی نوبت آئی تو بھی ان کے قدم نہیں ڈگمگائے اور جلّاد کے سامنے زبان سے کلمۂ حق نکلتا رہا۔ حجاج بن یوسف کی تلوار سعید بن جبیر کی گردن اڑا سکی لیکن آخری سانس تک ان کی آوازِ حق کو نہ دبا سکی۔ منصور کے کوڑے امام مالک کی پیٹھ پر برستے رہے مگر ان کی زبان اظہارِ حق سے باز نہ رہی۔ معتصم کا جلال و جبروت امام احمد کو حقیقت کے اظہار سے نہ روک سکا۔ ان کے جسم سے خون کے فوارے بہتے رہے مگر زبان سے وہی نکلتا رہا جسے وہ صحیح سمجھتے تھے۔ جن بزرگوں نے تجدیدِ ملّت کی جد و جہد کی ان کو عوام کی ناراضگی اور خواص کی آزردگی سے دوچار ہونا پڑا، دین سے انحراف کے الزام بھی لگائے گئے اور کفر و زندقے کے فتوے بھی دیے گئے۔ ابن رشد ہوں یا ابن تیمیہ غزالی ہو یا رازی، مجدد سرہندی ہوں یا ولی اللہ دہلوی، اسمٰعیل شہید ہوں یا جمال الدین افغانی جمود پسندوں اور تقلید پرستوں نے کسی کو معاف نہیں کیا لیکن وہ بے خوف و خطر حق کی آواز کو بلند کرتے رہے اور ملّت کی اصلاح کے لیے جس راہ کو صحیح سمجھتے تھے اس پر گامزن رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ باطل کا شور دب گیا اور حق کا بول بالا ہوا اور دنیا نے دیکھ لیا:

فاما الزبد فیذھب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض

جھاگ تو سوکھ کر زائل ہو جاتا ہے لیکن جو چیز لوگوں کو نفع پہنچاتی ہے وہ زمین میں باقی رہ جاتی ہے۔

درسِ نظامی

اور

شاہ ولی اللہ دہلویؒ

محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی

خیال ہوتا ہے کہ جب ہندوستان میں مسلم قومیں ترکستان اور خراسان کے راستے سے وارد ہوئیں تو اس ملک کو اول عشرہ ہی میں دینیات و اسلامیات کا گہوارہ بن جانا چاہیے تھا۔ کیونکہ ماوراء النہر کا خطہ اس وقت درحقیقت حدیث و تفسیر کا عالمی مرکز شمار ہوتا تھا۔ اس کی خاک سے بخاری و مسلم جیسے یگانہ روزگار ائمہ پیدا ہوئے۔ لیکن یہ امتیازی صورتِ حال دراصل خلفائے بنی عباس کے شخصی ذوق اور ان کی علم دوستی کا نتیجہ تھی جو سقوطِ بغداد کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔ اس کے بعد جو غیر عربی حکومتیں قائم ہوئیں، ان میں مذہبی علوم کی تحصیل صرف حصولِ منصب وجاہ کا وسیلہ ہو کر رہ گئی۔ ایسے حالات میں ظاہر ہے حدیث و تفسیر کے بجائے فقہ و فتاوی کی طرف اعتنا بڑھ گیا۔ تاکہ عہدۂ قضا یا اسی طرح کے دوسرے مناصب تک رسائی ہو سکے۔

یہی وجہ ہے کہ جو علماء درۂ خیبر کی راہ سے ہندوستان آئے وہ حدیث و تفسیر کا خزانہ ہمراہ لانے کے بجائے فقہ و فلسفے کی جھولیاں بھر کر ساتھ لائے۔ اور پھر اس کے بعد سے عہدِ مغلیہ تک ہندوستان انہی علوم کی آماجگاہ بنا رہا۔ کیونکہ انہی پر نظامِ حکومت اور ملک کے قانون کا

مدار تھا۔ اسی بنا پر عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں جس قدر کثرت سے فقہ و فلسفہ کی کتابیں تصنیف کی گئیں، حدیث و تفسیر کی کتابوں کو ان سے کوئی نسبت نہیں۔

بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ عربی مدارس کے نصابِ تعلیم میں مقصود بالذات علوم یعنی حدیث و تفسیر اور فقہ سے جو بُعد اور منطق و فلسفہ سے جو خصوصی اعتنا پایا جاتا ہے وہ ہمیشہ ہی اس کی خصوصیت رہی ہے۔ لیکن حقیقت یہ نہیں ہے بلکہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ لودیوں کے عہد تک منطق و کلام کی تعلیم بہت ہی برائے نام ہوتی تھی اور غالباً اس فن میں صرف دو ہی کتابیں قطبی اور شرحِ صحائف داخلِ درس تھیں۔

اس کے بعد پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں جب سکندر لودی سریر آرائے حکومت ہوا تو علوم عقلیہ کا عروج شروع ہوا۔ عہدِ اسلامی کا شہرۂ آفاق مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی بصراحت لکھتا ہے کہ:

"ہندوستان میں معقولات کا فروغ سکندر لودھی کے عہد میں شیخ عزیز اللہ اور شیخ عبداللہ کے ذریعہ ہوا سکندر خود بھی علم کا بہت شائق اور علماء نواز حکمراں تھا۔"

پھر جب ہندوستان کے سیاسی مطلع پر مغلوں کا آفتابِ اقبال ضوفگن ہوا تو اہلِ نظر سے مخفی نہیں کہ ہمایوں بادشاہ عقلی علوم کا بیحد دلدادہ تھا اور "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے مصداق ہمیشہ وہی علوم اور طریقے عام ہوئے جو وقت کے اقتدارِ اعلیٰ کی دلچسپی کا باعث رہے۔ ہمایوں نے ان علوم کو فروغ دینے میں کلی توجہ صرف کی۔ ہمایوں کے بعد عہدِ اکبری میں جہاں دوسرے فکری و ذہنی انقلابات رونما ہوئے۔ وہیں اس کا اثر ہمارے نصابِ تعلیم پر بھی بہت گہرا پڑا۔ بقول بدایونی اکبر کا ایوانِ حکومت فلسفہ و حکمت کے ترانوں سے گونج اُٹھا۔

اسی اثنا میں شاہ فتح اللہ شیرازی، جو علوم عقلیہ میں مفقود النظیر تھے، ہندوستان آئے۔ اکبر نے انھیں صدر الصدور کے منصبِ عظمیٰ پر فائز کیا۔ شاہ شیرازی نے ہندوستان میں عقلی علوم کو فروغ دینے اور انھیں عام کرنے کے لیے بے انتہا جد و جہد کی۔ جس کے نتیجے میں بقول علامہ بلگرامی یہاں معقولات کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ ۱۵۸۶ء میں اکبر بادشاہ

نے مدارس میں علومِ نقلیہ (قرآن، حدیث، اور فقہ) میں بے انتہا کمی کر کے علوم مروجہ (فلسفہ، طب، ریاضی، نجوم، ہیئت اور کیمیا) وغیرہ کی تدریس کے احکامات جاری کر دیئے اور اس کے لیے بیرونی ممالک سے ماہرینِ تعلیم بلوائے۔ ان اہم تبدیلیوں کے نتیجے میں عہدِ اکبری کا نصاب صرف علوم عقلیہ کا مجموعہ ہو کر رہ گیا۔ جس میں پندرہ کتابیں صرف منطق، فلسفہ اور کلام کی شامل تھیں اور اس کے مقابل نقلی علوم جو اصل غایت و مقصود ہیں۔ ان میں صرف بیضاوی اور مشکوٰۃ کا ذکر ملتا ہے۔

تعجب ہوتا ہے کہ عربی نصابِ تعلیم میں جن نقائص اور خامیوں کا آج عام احساس کیا جا رہا ہے۔ علامہ ابن خلدون کی نگاہِ بصیرت نے چودھویں صدی عیسوی میں ہی اس کی نشان دہی کر دی تھی۔ چنانچہ وہ اپنے شہرۂ آفاق مقدمہ تاریخ میں رقمطراز ہیں:

"وہ علوم جو دوسرے علموں کا آلہ ہیں، مثلاً عربیت اور منطق وغیرہ تو ان کو صرف اسی حیثیت سے دیکھنا چاہیے کہ وہ فلاں علم کا آلہ ہیں۔ ان میں نہ کلام کو وسعت دینی چاہیے نہ مسائل کی تفریع کرنی چاہیے۔ کیونکہ ایسا کرنا اس کو اصل مقصد سے خارج کر دیتا ہے ..... ان علوم آلیہ میں مشغول ہونا عمر ضائع کرنا ہے اور لایعنی کام میں مشغول ہونا ہے۔ جیسا کہ متاخرین نے نحو، منطق اور اصول فقہ کے متعلق کیا۔"

عہدِ جہانگیری میں یکایک ہوا کا رُخ کچھ بدلا اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی اصلاح کا علم ہاتھ میں لے کر نمودار ہوئے۔ پھر ان کا قلم عمر بھر قرآن و حدیث کے اسرار و حکم کی کشف و تحقیق میں گہر افشانی کرتا رہا۔ تاکہ عام اہلِ علم کے معقولی رنگ میں ڈوبے ہوئے دل و دماغ میں احساس کی لہریں پیدا ہوں۔ اور وہ منتہائے مقصود علوم کی تحصیل کے لیے تیار ہوں۔ یہ ایک مشکل ترین کام تھا۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ شیخ محدث کو ہندوستان میں ترویجِ حدیث کے مقصد میں خاطر خواہ کامیابی نہ ہو سکی۔ تاہم ان کے اس اہم کارنامے سے انکار ممکن نہیں کہ انھوں نے اس سرزمین میں حدیث کی تخم ریزی ضرور کر دی۔ جو بالآخر شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادۂ عالیہ کی جد و جہد سے شجر بار آور

ثابت ہوا۔

عالمگیر کے عہد میں فرنگی محل لکھنؤ کے خانوادۂ فضل و کمال کے ایک نامور فرزند ملا نظام الدین سہالوی نے اسلامی مدارس کے لیے ایک نیا نصاب درس مرتب کیا جو آج بھی باوجود ترمیم و اضافے کے "درسِ نظامی" کے نام سے مشہور ہے اور ڈھائی سو سال گزر جانے کے باوجود کلکتے سے پشاور تک کے بیشتر عربی مدارس میں مروّج ہے۔

اس حقیقت سے مجال انکار نہیں کہ جب ملا نظام الدین نے یہ نصاب رائج کیا تھا اس وقت بلاشبہ یہ ایک اہم کام انجام پایا تھا اور بحر العلوم عبد العلی، قاضی حمد اللہ، محب اللہ بہاری، قاضی مبارک اور ملا حسن جیسے اعیان علم و فن اسی نصاب کے فیض یافتہ تھے لیکن پھر اسی نصاب سے جو ذہنی و فکری، علمی اور مذہبی انحطاط پیدا ہوا۔ اس کا مشاہدہ بھی برابر ہو رہا ہے۔ اس کے منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی ہے کہ قدیم نصاب میں معقولات کی بیس پچیس کتابیں داخل تھیں، بعد میں انھیں بھی ناکافی تصوّر کر کے مزید اضافہ کیا گیا۔ اور علوم نقلیہ کو محض دورے کی شکل میں پڑھا دینا کافی سمجھا جاتا ہے۔ یہ صورتِ حال ہندوستان کے کم و بیش تمام عربی مدارس میں اب بھی نظر آتی ہے۔

منطق و فلسفے کی اہمیت سے انکار نہیں۔ لیکن جس طرح زمانہ سابقہ میں اس فن کی صرف دو کتابیں داخلِ نصاب تھیں۔ اسی طرح موجودہ زمانے میں بھی یہ علوم صرف اسی حد تک پڑھائے جائیں جتنی عملی زندگی (PRACTICAL LIFE) میں ان کی ضرورت پیش آئے۔ بس پھر اس کے بعد نقلی علوم کے اسرار و رموز اور معرفت و حکمت کے خزانے طالب علم کے سامنے اُلٹ دیئے جائیں جن سے وہ اپنے جیب و دامن کو مالا مال کر لے۔

عربی مدارس کے موجودہ نصابِ درس میں ایک بڑا نقص یہ بھی ہے کہ اس میں "زمانے کا احساس" مفقود ہے۔ قدیم نصاب کا عہد بعہد جائزہ لینے سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہر زمانے کا نصابِ تعلیم اس عہد کے مخصوص رجحانات و میلانات کا آئینہ دار تھا لیکن ڈھائی صدی قبل ملا نظام الدین نے جو نصاب درس رائج کیا تھا۔ وہ اس طویل ترین مدت سے تقریباً جوں کا توں قائم ہے۔ رفتار زمانہ نے جو نت نئے تقاضے پیدا کیے ہیں

اس کی روح کہیں نظر نہیں آتی۔ انیسویں صدی کے اواخر میں انجمن ندوۃ العلماء نے تعلیمی نظام کے قدیم ڈھانچے میں تغیر پیدا کرنے کے لیے اپنا دارالعلوم لکھنؤ میں قائم کیا تو غالباً یہ پہلی کوشش کی تھی جس نے صدیوں کے جمود کو توڑا اور پُرسکون سمندر میں ارتعاش پیدا کیا۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مؤسسین نے قدیم صالح اور جدید نافع کی آمیزش سے ایک جامع نصاب درس مرتب کیا۔ جو درجِ ذیل خصوصیات کا حامل تھا۔

۱۔ جملہ علوم میں کتابی مہارت کے بجائے فنی مہارت پیدا ہو۔

۲۔ علوم آلیہ بقدرِ ضرورت ہوں اور ان میں جدید تحقیقات سے بھی واقفیت پیدا کرنے کی کوشش ہو۔

۳۔ عربی ادب خصوصاً دورِ جاہلیت کے شعراء کے دواوین شامل نصاب رہیں۔

۴۔ تاریخ و جغرافیہ کا اضافہ۔

۵۔ انگریزی کی تعلیم بحیثیت زبان۔

۶۔ کامل رواداری اور احترام کے ساتھ مذہبی تعصب سے اجتناب۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ندوہ نے اپنے نصاب کی مذکورہ بالا خصوصیات کو بڑی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس اعتراف کے ساتھ یہ عرض کیے بغیر بھی نہیں رہا جاتا کہ اس ادارے نے ادبیات عربی کو کچھ اس طرح اپنے نصاب میں فوقیت دی کہ وہ محض ایک ردعمل ہو کر رہ گیا۔ یعنی قدیم نصاب میں عربی ادب سے بے اعتنائی اور معقولات سے دلچسپی جس حد غلو تک پہنچی ہوئی تھی بعینہ وہی صورت ندوہ کے نصاب میں عربی ادبیات کو حاصل ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی اس مثالی درس گاہ اور مرکزی ادارے سے ادباء، صحافیوں اور عربی ادب کے ماہرین کی ایک پوری نسل تو تیار ہو کر نکلی۔ لیکن ابھی تک اس کی زمین سے کوئی ممتاز فقیہ، محدث اور مفسر ایسا نہ اُٹھ سکا جو اپنے علم و فضل سے ایک "عرصۂ عالم" پر چھا گیا ہو۔

بہر حال ندوۃ العلماء کا یہ کارنامہ یادگار رہے گا کہ اس نے قدامت پسند علماء میں بھی

زمانے کا احساس تازہ کیا۔ اس نے پہلی بار یہ آواز بلند کی کہ عربی مدارس کے نصابِ درس میں بھی ابتدائی سائنس اور سائنس کے اہم اصول داخل کیے جائیں تاکہ اس سے طلبہ میں وسعتِ نظر پیدا ہو۔ اس کے علاوہ ریاضی، معلوماتِ عامہ، جغرافیہ اور حفظانِ صحت وغیرہ علوم کی ابتدائی واقفیت بھی ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے۔ ان علوم کے بغیر زندگی اور فلسفۂ زندگی میں ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جسے کسی طرح پُر نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح وقت ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ عربی مدارس کے نصاب میں انگریزی اور ہندی زبانوں کو بھی اہمیت دی جائے۔ خود فریبی میں مبتلا ہو کر ان زبانوں سے کتنا بھی صرفِ نظر کیا جائے لیکن یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ جدید ہندوستان کا شہری خواہ وہ کسی بھی لائن سے تعلق رکھتا ہو، بغیر انگریزی اور ہندی سے واقف ہوئے سکون و راحت کی زندگی نہیں گزار سکتا۔ اس لیے شدید ضرورت ہے کہ مدارس اسلامیہ بالخصوص مرکزی اداروں کے اربابِ حل و عقد نہایت سنجیدگی سے وقت کے اس دھارے کا رُخ پہچانیں۔ یہ بات خوش آئند ہے کہ ندوہ کی تقلید میں ملک کے بعض عربی مدارس نے انگریزی کو بحیثیت زبان اپنے نصاب میں داخل کر لیا ہے۔ لیکن ابھی اس میں بہت کچھ اور وسعت دینے اور بیشتر تہذیب کرنے کی ضرورت ہے۔

شاہ ولی اللہ کے تعلیمی نظریات

اصلاحِ نصاب اور طریقۂ تعلیم کے سلسلے میں اسلام کے اخترِ تاباں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا نام بہت ممتاز ہے۔ انھوں نے اپنی متعدد تصانیف میں تعلیم و تعلم کے بارے میں ماہرین کی رہنمائی فرمائی ہے۔ ان خامیوں کو اجاگر کیا ہے جو طریقۂ تعلیم کے سلسلے میں متعلمین کے لیے مشکلات پیدا کر سکتی ہیں۔ ان نئے علوم کو روشناس کرایا جو کتاب و سنت کی تفہیم میں معاون بن سکتے ہیں اور ان طریقوں کا ذکر کیا ہے جو نظامِ تعلیم میں نئی تبدیلیاں لا سکتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب ملا نظام الدین فرنگی محلی کے معاصر تھے۔ عہدِ عالمگیری کے

آخر میں ولادت ہوئی۔ عالمگیر کے بعد متعدد حکمرانوں کے نشیب و فراز دیکھے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عہدِ مغلیہ کے آخری سلاطین میں اپنے اسلاف کی طرح شاہین کا جگر اور عقابی قوتِ پرواز باقی نہیں رہ گئی تھی۔ ان کی تلوار صیقل زدہ ہونے کے بجائے کند ہو چکی تھی۔ اور ان میں لہو ترنگ کے بجائے صرف نااہلی کا جل ترنگ رہ گیا تھا۔ مذہبی ہونے کے باوجود ان میں مذہب کی اصل روح نہ تھی۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس عہدِ زوال میں وہی علوم فروغ پا رہے تھے جو کسبِ معاش میں معاون ثابت ہو سکیں۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے اس وقت کی تعلیمی حالت کی بہت عمدہ تصویر کھینچی ہے، رقمطراز ہیں :

"مدرسوں کا گوشہ گوشہ منطق و حکمت کے ہنگاموں سے پُرشور تھا۔ فقہ و فتاویٰ کی لفظی پرستش ہر مفتی کے پیشِ نظر تھی۔ مسائل فقہ میں تحقیق و تدقیق سب سے بڑا مذہبی جرم تھا۔ عوام تو عوام خواص تک قرآن پاک کے معانی و مطالب اور احادیث کے احکام و ارشادات اور فقہ کے اسرار سے بے خبر تھے۔"

اپنے عہد کے ان تعلیمی حالات کو دیکھ کر شاہ صاحب کا دل درد و اضطراب سے تڑپ اُٹھا۔ وہ ایک مکتوب میں اپنے ہم عصر علما کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"ارے بدعقلو! جنھوں نے اپنا نام علما رکھ چھوڑا ہے تم یونانیوں کے علوم میں ڈوبے ہوئے ہو اور صرف، نحو اور معانی میں غرق ہو اور سمجھتے ہو کہ یہی علم ہے۔ یاد رکھو علم یا تو قرآن کی کسی آیت محکم کا نام ہے یا سنت ثابتہ قائم کا۔ چاہیے کہ قرآن سیکھو..... حضور کی پوری روش کی پیروی کرو اور آپ کی سنت پر عمل کرو۔"

"الجزء اللطیف" میں شاہ صاحب نے اپنی درسیات کی جو فہرست درج کی ہے۔ اس سے ان کے تعلیمی نظریہ کی تعیین میں کافی مدد ملتی ہے۔ وہ فہرست یہ ہے :

نحو میں : کافیہ، شرح جامی

منطق میں : شرح شمسیہ، شرح مطالعہ

فلسفہ : شرح ہدایۃ الحکمۃ

کلام : شرح عقائد نسفی

فقہ : شرح وقایہ ، ہدایہ کامل

اصول فقہ : حسامی

بلاغت : مختصر ومطول

طب : موجز القانون

حدیث : ترمذی کامل، مشکوٰۃ کامل، صحیح بخاری

تفسیر : مدارک ، بیضاوی

یہاں ایک بات خاص طور سے قابلِ ذکر ہے جس کی تائید مذکورہ بالا نصابِ درس سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ شاہ صاحب جس وقت طلب علم کی منزلیں طے کر رہے تھے ملک کی عام تدریسی فضا پر معقولات کی دبیز تہ جمی ہوئی تھی لیکن جیسا کہ انھوں نے خود ہی "انفاس العارفین" میں تصریح کی ہے کہ معقولات میں جو کتابیں انھوں نے پڑھیں ان کی کل کائنات یہ تھی: منطق میں قطبی اور شرح مطالع، فلسفہ میں شرح ہدایۃ الحکمۃ اور حساب و ہندسہ میں بعض مختصر رسالے۔ بس۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظام تعلیم کے متعلق شاہ صاحب کا جو مخصوص نظریہ ہے۔ اس کی تخم ریزی شاہ عبدالرحیم صاحبؒ ہی نے کر دی تھی جن سے شاہ ولی اللہؒ نے تحصیلِ علم کی تھی۔ اہلِ نظر محققین اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان میں صحاح ستہ کی تدریس کا رواج اسی وقت سے ہوا ہے جب شاہ صاحب اور ان کے نامور اخلاف نے اس کو اپنی محنتوں سے رواج دیا۔ اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس راہ میں صرف کر دیا۔

شاہ صاحب نے اپنے عہد کے تعلیمی حالات کا غائرانہ جائزہ لینے کے بعد اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مروجہ طریقہ تعلیم اور نصاب درس قطعی ناقص اور غیر مفید ہے۔ مبدأ فیاض سے انھیں خوب و ناخوب کو پہچاننے کا خاص ملکہ بھی ودیعت ہوا تھا۔ "الجزء اللطیف" میں اپنے خود نوشت حالاتِ زندگی میں رقمطراز ہیں :

> "....... اس کے علاوہ مجھے وہ ملکہ عطا فرمایا گیا ہے جس کے ذریعے سے میں یہ تمیز کر سکتا ہوں کہ دین کی اصل تعلیم جو فی الحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ہے وہ کیا ہے اور وہ کون کون باتیں ہیں جو بعد میں اس میں ٹھونسی گئی ہیں یا جو کسی بدعت پسند

ترقی کی تحریف کا نتیجہ ہیں۔"

شاہ صاحب اپنے نظریۂ تعلیم کی مزید وضاحت اور درس نظامی کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے "وصیت نامہ" میں لکھتے ہیں :

"تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ طریق تعلیم یہ ہونا چاہیے کہ پہلے صرف و نحو کے تین تین چار چار رسائل طالب علم کی استعداد اور ذہن کے مطابق پڑھائے جائیں، اس کے بعد تاریخ یا حکمت کی کوئی کتاب پڑھائی جائے جو عربی زبان میں ہو اور تعلیم کے وقت معلم کتب لغت کا طریقہ اور اس کے مشکل مقامات کے حل سے طالب علم کو مطلع کرتا رہے۔ جب طالب علم کو عربی زبان پر قدرت ہو جائے تو مؤطا بروایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودی پڑھائی جائے۔ اسے کسی حال میں نہ چھوڑا جائے۔ یہ علم حدیث کی اصل و اساس ہے ...... اس کے بعد قرآن عظیم کی تعلیم دی جائے۔ اس طور پر کہ بغیر تفسیر کے صرف ترجمہ پڑھایا جائے۔ مگر جہاں کہیں شان نزول یا کسی قاعدۂ نحویہ میں کوئی مشکل پیش آئے وہاں رک جائے۔ اور پوری طرح اس مقام کو حل کیا جائے اس کے بعد تفسیر جلالین بقدر ضرورت پڑھائیں۔ اس طرح پڑھانے میں بڑا فیض ہے۔ اس کے بعد ایک کتاب حدیث مثلاً صحیح البخاری، صحیح مسلم وغیرہ اور کتب فقہ، عقائد و سلوک وغیرہ پڑھائیں اور دوسرے وقت کتب دانشمندی پڑھائیں مثلاً شرح ملا قطبی۔ الا ما شاء اللہ"

"اگر ممکن ہو تو طالب علم ایک دن مشکوٰۃ پڑھے اور دوسرے دن شرح طیبی اسی قدر جس قدر پہلے دن مشکوٰۃ پڑھی تھی۔ یہ نہایت نفع بخش ہے۔"

شاہ صاحب کے متذکرۃ الصدر" وصیت نامہ" کا تجزیہ کرنے سے کئی اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ شاہ صاحب کے نزدیک نصاب درس میں اولیت اور سب سے زیادہ اہمیت گرامر (صرف و نحو) کو حاصل ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کی بنیاد مضبوط و مستحکم ہو جائے اور دوسرے فنون کی مشکل کتابوں کے حل کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔

۲۔ تحصیلِ حدیث میں مؤطا امام مالک کو فوقیت دی جائے اور اس میں بھی نسخہ مصمودی پر اعتماد کیا جائے۔ بقول شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی "جن ائمہ نے مؤطا کو امام مالک سے روایت کیا ہے ان کی تعداد ایک ہزار ہے۔" لیکن ان تمام روایات میں مصمودی (یحییٰ بن یحییٰ اللیثی المصمودی م ۲۳۴ھ) کی روایت کو معتبر ترین اور مقبول ترین قرار دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے مؤطا نسخہ مصمودی کی تدریس پر یہ کہہ کر خصوصی توجہ دی ہے کہ "اسے کسی حال میں نہ چھوڑا جائے کہ یہ حدیث کی اصل و اساس ہے۔"

۳۔ علمِ حدیث میں مؤطا کی تحصیل کے بعد پہلے قرآن کا صرف ترجمہ اور پھر تفسیر کا درس دیا جائے۔

۴۔ اس کے بعد حدیث کے دوسرے مستند ذخائر سے استفادہ کیا جائے یعنی صحاح ستہ اور مسانید و سنن۔

۵۔ اس "وصیت نامہ" کی سب سے زیادہ لائقِ ذکر بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے معقولات کا ذکر تمام علوم کے بعد نہایت غیر اہم انداز میں کیا ہے اور اس میں صرف ایک کتاب شرح ملا قطبی پڑھ لینے کو کافی خیال کیا ہے۔

آج اسلامی مدارس کے حلقہائے درس مذاہب اربعہ کی فقہی بحثوں اور اختلافات سے گونجتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے طلبا کے فکر و ذہن میں ریب و شک کے ساتھ بہت سی گتھیاں اُلجھ کر رہ جاتی ہیں۔ شاہ صاحب کا فلسفہ تعلیم اس سلسلے میں بھی جدا ہے۔ وہ ائمہ اربعہ کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق پیدا کرنے کے قائل ہیں چنانچہ وہ حنفی، شافعی اور مالکی تینوں مذاہب کو ایک ہی درجے پر مانتے ہیں اور اس کی وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ ان مسالک ثلاثہ کا منبع و سرچشمہ مؤطا امام مالک ہی ہے۔ کیونکہ امام محمد (جن کی کتابوں سے وہ حنفی فقہ کو اخذ کرتے ہیں) اور امام شافعی دونوں امام مالک کے ارشد تلامذہ میں تھے جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے۔ مؤطا کی اسی اہمیت کے باعث وہ علم حدیث میں اس کی تدریس کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اگر تدریس فقہ کے وقت شاہ صاحب کا یہ اصول تطبیق پیشِ نظر رہے تو اس غلط فہمی

کا ازالہ ہو جائے گا کہ ہر فقہی مسلک ایک جداگانہ ملت کا حامل ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام مکاتب فکر اصل شریعت مطہرہ کے شعبے ہیں جن کا ماخذ و منبع ایک ہی ہے۔ اس طرح سے بہت سے احکام کے بارے میں ذہن انتشار فکر اور شکوک و شبہات سے محفوظ رہے گا۔

"عقد الجید" میں شاہ صاحب نے جہاں عالم متبحر کی تعریف کی ہے اس میں کہیں بھی معقولات میں مہارت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔ جس سے موجودہ زمانے کے اس عام خیال کی تردید ہو جاتی ہے کہ علماء کا طغرائے کمال در اصل منطق، کلام اور فلسفہ و حکمت ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب رقمطراز ہیں:

"عالم متبحر وہ ہوتا ہے جو صحیح الفہم، عربی زبان سے واقف، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح کا عارف اور کلام عرب کے سمجھنے میں نہایت تیز ہو...... حدیث، فقہ اور تفسیر کے رموز و اسرار کا واقف کار اور اصول تطبیق پر عامل ہو۔"

خلاصہ کلام یہ کہ شاہ صاحب کے مذکورہ بالا تعلیمی نظریات درحقیقت ایک طویل مشاہدہ اور تجربہ کا نچوڑ ہیں۔ اس لیے یقیناً وہ اس لائق ہیں کہ ان کی روشنی میں قدیم نصاب درس میں مفید و کارآمد اصلاحات نافذ کی جاسکتی ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ابھی تک کسی مرکزی عربی دار العلوم نے ولی اللہی طریقۂ تعلیم کو دلیل راہ نہیں بنایا ہے۔ خود "ازہر ہند" دار العلوم دیوبند جو ولی اللہی فکر و فلسفہ کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ درس نظامی کو اپنا دینُ ایمان بنائے ہوئے ہے اور اس کے نصاب درس میں آج کافی تبدیلی و ترمیم کے بعد بھی معقولات کی بکثرت کتابیں داخل ہیں۔

بہرحال شاہ صاحب کے طریقۂ تعلیم کو اگر اپنایا جائے تو قوی اُمید ہے کہ طلبا کا ذہنی جمود، مذہبی تنگ نظری اور پست ہمتی کا خاتمہ ہو جائے گا جو قدیم نصاب کی دین ہے اور اُس کے بجائے نئی نسل کے فکر و نظر میں وسعت ان کے مذہب عقیدے میں پختگی، رواداری، عالی ہمتی اور خیالات میں عقابی قوتِ پرواز پیدا ہوسکتی ہے۔

مراجع

کتاب	مصنف
١. مقدمہ ابن خلدون	
٢. منتخب التواریخ	ملا عبد القادر بدایونی
٣. حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ
٤. مآثر الکرام	علامہ بلگرامی
٥. اخبار الاخیار	شیخ عبد الحق محدث دہلوی
٦. بستان المحدثین	شاہ عبد العزیز دہلوی
٧. الجزء اللطیف	شاہ ولی اللہ
٨. انفاس العارفین	"
٩. عقد الجید	"
١٠. مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت	مولانا مناظر احسن گیلانی
١١. مقالات سلیمان جلد دوم	سید سلیمان ندوی
١٢. حیاتِ شیخ عبد الحق محدث	خلیق احمد نظامی
١٣. الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)	محمد منظور نعمانی
١٤. حیاتِ شبلی	سید سلیمان ندوی
١٥. دار العلوم دیوبند	قاری محمد طیب
١٦. سیرت مولانا محمد علی مونگیری	محمد الحسنی
١٧. جائزہ مدارس اسلامیہ ہند و پاک	قاری نذر احمد (پاکستان)

راجہ رام موہن رائے کی شخصیت پر اسلامی اثرات

(ایک تحقیقی جائزہ)

عابد اللہ غازی صاحب

(۱)

رام موہن رائے (۱۷۷۲ - ۱۸۳۳) اٹھارویں صدی کے ایک عظیم مصلح اور برہمو سماج کے بانی تھے۔ ان کی حیثیت اوتار یا پیغمبر کی نہیں بلکہ مجدد یا مصلح کی تھی۔ انھوں نے اپنی مثال سے ان لوگوں کی رہنمائی کی جو ہندوستان کی جدید تاریخ میں اپنے ملک کی سیاسی سماجی اور روحانی ترقی میں حصہ لینا چاہتے تھے۔ انھوں نے اپنی شخصیت میں ہندوستان کی رنگارنگ تہذیب کی روایات کو سمو لیا تھا۔

راجہ رام موہن رائے نے یہ پیشین گوئی کر دی تھی کہ میرے مرنے کے بعد مختلف مذہبی جماعتیں یہ دعویٰ کریں گی کہ میں ان سے وابستہ تھا۔ حالانکہ میرا تعلق ان میں سے کسی سے بھی نہیں ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ صرف ایک جماعت یعنی برہمو سماج نے اس کا دعویٰ کیا کہ رام موہن رائے بلا شرکتِ غیر اس کے تھے۔ مگر ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو سبھی کے تھے۔

ان کی وفات کی صدی کی یادگار میں جو کتاب[2] The Father of Modern India. کے نام سے چھپی تھی۔ اس میں سبھی مذہبی فرقوں (سکھ، عیسائی، ہندو، یہودی، بودھ، آریہ سماج اور مسلمان) نے ان سے کسی نہ کسی حد تک ہم مشربی رکھنے کا دعویٰ کیا ہے۔ ان سب کے دعوے خلوص اور سچائی پر مبنی ہیں اور ان کی رنگا رنگ شخصیت کے کسی ایک پہلو کو پیشِ نظر رکھ کر کیے گئے ہیں۔

کاونٹ گوبلیٹ ڈی الویلا نے ان کے بارے میں صحیح کہا ہے۔ "کہا جاتا ہے کہ رام موہن رائے کو اس سے بہت خوشی ہوتی تھی کہ ہندوؤں کے ساتھ ویدوں کو، عیسائیوں کے ساتھ عیسائی مذہب کو اور مسلمانوں کے ساتھ قرآن کو خراجِ عقیدت پیش کریں۔" حقیقت یہ ہے کہ ان میں جس قدر وسعتِ مشرب تھی اسی قدر خلوص بھی تھا۔[3]

وہ ۱۷۷۲ء میں ایک راسخ العقیدہ خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کی ابتدائی تعلیم پٹنہ میں ایک بالکل قدیم طرز کے اسلامی مدرسے[4] میں ہوئی۔ وہ زندگی بھر ہر قسم کی روایات اور خیالات کی خواہ وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، حقیقت کی تلاش میں رہے۔ یہاں تک کہ آخرکار دور دراز ملک انگلستان کے شہر برسٹول میں عیسائیوں کے اہتمام میں ابدی آرام گاہ میں پہنچ گئے۔

ان کی شخصیت مختلف عقائد اور تہذیبوں کا سنگم تھی۔ وہ ایک ایسے برہمن تھے جنھیں مسلمانوں کا کھانا انگریزی طریقے سے کھانے میں لطف آتا تھا۔[5]"

رام موہن رائے اس زمانے میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے جو انتشار اور تشکیک کا دور تھا۔ مسلمانوں کا پرانا نظام حکومت جس کے آگے ہندوؤں نے سر تسلیم خم کر دیا تھا دم توڑ رہا تھا۔ ملک میں ہر طرف بغاوت اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اُدھر یورپ کی تجارتی کمپنیاں عیسوی عقیدے اور جدید خیالات کے ساتھ ہندوستان کے افق پر نمودار ہو رہی تھیں جس سے ایک نئی کشمکش پیدا ہو گئی تھی۔ رام موہن رائے پر بچپن ہی سے مختلف قسم کے اثرات پڑے تھے۔ انھوں نے ہندو مذہب کے مختلف فلسفوں، اسلام اور عیسائی مذہب کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ ان جدید خیالات سے جو یورپین تاجر اپنے ساتھ لائے تھے

دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ ان سے متاثر ہوئے تھے مگر کوئی بھی ان کے ذہن کو محدود نہیں کر سکا تھا۔ ان میں تمین اثرات کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم یہاں صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ اسلامی اثرات سے کس حد تک متاثر تھے۔

یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔ رام موہن رائے نے اسلام کے بارے میں براہِ راست بہت کم لکھا ہے۔ انھوں نے جا بجا اسلام، مسلمانوں اور پیغمبرِ اسلام کے متعلق اظہارِ خیال کیا ہے مگر یہ باتیں مختلف تاریخی سیاق و سباق میں مختلف مقاصد کے تحت کہی گئی ہیں۔ اس لیے آسانی کے ساتھ ان سے عام نتائج اخذ نہیں کیے جا سکتے کہ ان کی شخصیت پر اسلامی اثرات کس حد تک تھے۔ ایک طریقہ اور بھی ہے وہ یہ کہ انھوں نے ہندو اور عیسائی مذہب کی روایات کی جو توجیہ کی ہے اس میں ہم اسلامی اثرات تلاش کرنے کی کوشش کریں اور یہاں یہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔

(۲)

یہ مناسب ہوگا کہ پہلے ہم رام موہن رائے کی زندگی اور کارناموں کو تاریخ وار مختصر طور پر بیان کر دیں۔ راجہ رام موہن رائے ایک راسخ العقیدہ، دیندار برہمن گھرانے میں پیدا ہوئے ان کے آباء و اجداد پشتوں سے مرشد آباد کے حکمرانوں کے یہاں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ ان کی والدہ برہمنوں کے "شکت" فرقے سے تعلق رکھتی تھیں مگر شادی کے بعد انھوں نے بخوشی اپنے سسرالی عقیدے کے مطابق "ویشنو" دھرم اختیار کر لیا۔ ان کے والد ایک دھرماتما برہمن تھے اور اپنے بزرگوں کی روایات کے مطابق مرشد آباد کے مسلمان حکمرانوں کے ملازم تھے مگر بعد میں نواب سے کچھ اختلافات کی بنا پر وہ اس خدمت سے سبکدوش ہو گئے۔ رام موہن رائے کی ابتدائی تعلیم ایک بنگالی پاٹھ شالہ میں ہوئی لیکن گھر پر مولوی سے فارسی بھی پڑھتے تھے۔

یہ بات بہت اہم ہے کہ ابتدائی تعلیم کے لیے ان کو نہ تو کلکتہ بھیجا گیا جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا دارالحکومت تھا اور نہ ہندو پاٹھ شالہ بنارس، بلکہ دور دراز پٹنہ میں اسلامی مدرسے میں عربی اور فارسی تعلیم کے لیے داخل کیا گیا۔ کیونکہ اس زمانے میں یہی عزت و شہرت کا

وسیلہ سمجھا جاتا تھا۔[1] ان کے سب سوانح نگار اس پر متفق ہیں کہ یہ چند سال ان کی زندگی اور سیرت کی تشکیل میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

تین سال پٹنہ میں رہنے کے بعد وہ روایتی سنسکرت کی تعلیم حاصل کرنے بنارس چلے گئے۔ اس وقت وہ تیرہ یا چودہ برس کے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی زمانے میں انھیں اپنے باپ سے مورتی پوجا کے سلسلے میں اختلافِ رائے ہوجانے کی وجہ سے گھر چھوڑنا پڑا اور انھوں نے دور دراز مقامات کا سفر کیا جس میں تبت بھی شامل تھا۔ یہاں انھوں نے لاماؤں کے مذہب کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد وہ ہندوستان واپس آ گئے۔ اس عرصے میں ان کے والد کی ناراضگی دور ہوگئی تھی۔ مگر چونکہ رام موہن رائے اپنے خاندان اور دوستوں سے شدید ذہنی اختلافات رکھتے تھے اس لیے مجبور ہو کر ان کے والد کو ان سے قطع تعلق کرنا پڑا۔ اس وقت رام موہن رائے بیس برس کے تھے۔ وہ بنارس چلے گئے اور برابر وہیں رہے۔ اپنے والد کی وفات سے کچھ سال پہلے ۱۸۰۳ء میں وہ گھر واپس آ گئے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ باپ بیٹے میں پھر صلح ہوگئی تھی۔

تقریباً اسی زمانے میں انھوں نے اپنی پہلی فارسی کتاب "تحفۃ الموحدین" عربی مقدمے کے ساتھ لکھی۔ اس کے ذریعے انھوں نے سب مذاہب کی روایات پر تنقید کی اور خالص توحید پرستی کی بنیاد ڈالی۔ معلوم ہوتا ہے کہ رام موہن رائے اس کتاب کو اپنی زندگی میں چھپوانا نہیں چاہتے تھے۔ ان کی ایک اور فارسی تصنیف "مناظرۃ الادیان" جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب میں کیا ہے شاید ضائع ہوگئی۔

بنگال میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت تھی۔ خوش قسمتی سے انھیں اس میں ملازمت مل گئی۔ اس ملازمت کا اہم پہلو یہ تھا کہ اس طرح انھیں انگریزی تہذیب اور جدید خیالات اور عیسائی مذہب سے واقفیت حاصل کرنے کا موقع ملا۔ یہاں وہ مسٹر ڈگبی کے ساتھ جو غیر معمولی طور پر ایک ہمدرد اور ذہین انسان تھے، کلرک کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ۱۸۰۰ء میں مسٹر ڈگبی انھیں رنگ پور لے آئے جہاں وہ پانچ سال رہے۔ رنگ پور کے دورانِ قیام میں انھیں مختلف عقائد کے علماء سے ملنے اور اُن سے گفتگو کرنے کا

موقع ملا۔ یہیں پر انھوں نے تانترک مسلک کی کتابوں اور بعض مذاہب کے مقدس صحیفوں کا مطالعہ کیا۔ تقریباً دس سال مسٹر ڈگبی کے ساتھ رہنے سے وہ ایک نئی دنیا سے آشنا ہوئے جو بعض لحاظ سے اس دنیا سے بالکل مختلف تھی جس میں انھوں نے آنکھ کھولی تھی اور پلے بڑھے تھے۔ یہی اختلاف تھا جس نے بہت سے ہندوستانیوں کو نئے سیاسی نظام کا مخالف بنا دیا۔ مگر رام موہن رائے نے اندازہ کر لیا تھا کہ اس میں ترقی کے بڑے موقع ہیں اپنی ذکاوتِ احساس کی بدولت انھوں نے مغربی تہذیب کو اس حد تک اپنا لیا جتنا ہندوستانی تہذیب کو۔

۱۸۱۴ء میں انھوں نے کمپنی کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا تاکہ اس کام کو انجام دیں جسے وہ اپنی زندگی کا مشن سمجھتے تھے یعنی ہم مذہبوں کی اصلاح۔ قدرتی طور پر انھوں نے اس کام کے لیے کلکتہ کو منتخب کیا۔ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے انھوں نے آتمیہ سبھا بنائی اور ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان کاموں کے سلسلے میں انھیں قدامت پرست برہمنوں کی طرف سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۸۲۰ء میں انھوں نے چاروں انجیلوں کا انتخاب "تعلیماتِ حضرتِ عیسیٰ" کے نام سے شائع کیا۔ اس "ملحدانہ" فعل یعنی "The Precepts of Jesus." کا انتخاب کرنے کی سیرام پور کے بپٹسٹ پادریوں نے شدید مخالفت کی اور رام موہن رائے کو عیسائی فرقوں کے مذہبی مناظروں میں خوب خوب گھسیٹا گیا۔ اسی موقع پر انھوں نے یکے بعد دیگرے تین رسالے "عیسائی قوم سے اپیل" کے نام سے شائع کیے۔ جن میں عقیدۂ وحدانیت کی حمایت کی گئی تھی۔ ان اپیلوں کو پڑھ کر اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں یونانی اور عبرانی دونوں زبانوں پر کس قدر عبور تھا۔

اس کے بعد مخالفت کا طوفان اور بھی زور شور سے اُٹھا جب مسٹر ایڈم نے جن کو ان کے مخالف "راندۂ درگاہ آدم ثانی" کہتے تھے۔ رام موہن رائے کے ساتھ بائبل کے بنگالی ترجمے کے دوران میں مذہب وحدانیت اختیار کر لیا۔

۱۸۲۸ء میں رام موہن رائے نے ان لوگوں کے لیے جو کسی خاص فرقے سے تعلق نہیں

نہیں دیتے اور اس سلسلے میں ہمیں زیادہ تر قیاس آرائی سے ہی کام لینا پڑتا ہے۔

ہندوستان کے زیادہ تر مدرسوں میں درسِ نظامیہ ہی پڑھایا جاتا ہے۔ اس کا نصاب بہت ہی جامع اور علوم اسلامی کی سب شاخوں پر نیز متعلقہ علوم فلسفہ منطق اور اصولِ اخلاقیات پر مشتمل ہے۔ اٹھارویں صدی میں بہت سے مشہور اسلامی مدارس تھے جن میں کسی ایک علم کی خصوصی تعلیم دی جاتی تھی۔ مدرسۂ دہلی میں حدیث و تفسیر کی، لکھنؤ میں فقہ و منطق کی، مدرسۂ خیرآباد میں علم الکلام اور فلسفہ کی[14]۔ چونکہ خیرآباد پٹنہ سے قریب تر ہے اس لیے ممکن ہے کہ وہاں مدرسۂ خیرآباد کے اثرات غالب ہوں۔ رام موہن رائے کی پہلی کتاب "تحفتہ الموحدین" کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ مصنف ان علوم پر پوری دستگاہ رکھتا ہے۔ ان کی اس اہم تصنیف پر آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے بحث ہوگی۔

اب ایک سوال اُٹھتا ہے کہ ایک دیندار برہمن کو کیا ضرورت پیش آئی جو اس نے اپنے بیٹے کو سیکڑوں میل دور پٹنہ میں تعلیم حاصل کرنے بھیجا۔ شاید اس لیے کہ پٹنہ اسلامی علوم کا مرکز تھا۔ شاید کسی مولوی صاحب نے جو خاندانی دوست بھی ہوں، اس نوعمر لڑکے کی تعلیم کی ذمہ داری اپنے اوپر لی ہو۔ ایک برہمن لڑکے کا ایک مسلمان خاندان کے ساتھ رہنا بجائے خود مشکل مسئلہ ہے مگر رام موہن رائے کے آبا و اجداد پانچ پشت سے ایک انتہائی زبردست قدم اٹھا چکے تھے یعنی پروہت کے پیشے کو خیرآباد کہہ کر شاہی دربار کی نوکری اختیار کر چکے تھے اور جہاں تک کھانے پینے کے پرہیز کا تعلق ہے اسے خود انھوں نے یا ان کے بزرگوں نے پہلے ہی توڑ دیا تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کے لباس اور غذا کو کیوں اپنایا تھا اور کچھ معاملوں میں قدیم رسم و رواج سے کیوں انحراف کیا تھا۔

یہ بات اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ رام موہن رائے کی ماں بڑی مذہبی عورت تھیں اور بیٹے نے بچپن ہی میں ان کے اثر سے مذہبی رسوم و روایات اپنائے تھے۔ وہ اس وقت تک پانی نہ پیتے تھے جب تک بھگوت پران کے مقررہ اشلوکوں کا پاٹھ نہ کرلیں[15]۔ اس کے بعد گھر سے علیحدہ رہ کر اسلامی روایات سے اس قدر قریبی رابطہ

قائم کرنا ان کے لیے ایک نیا تجربہ تھا۔ ظاہر ہے کہ مسلمان استادوں اور اسلامی معاشرے کے اثرات میں اور ان کی ابتدائی تربیت میں بیّن تضاد تھا۔ ان کے ایک جدید سوانح نگار مسٹر اقبال سنگھ نے بڑی خوبی سے واضح کیا ہے :" بلا واسطہ اور فکر انگیز اثر اسلام کا تھا۔ یہ انھیں اپنے آبائی عقیدے سے جو بچپن میں سکھایا گیا تھا بالکل متضاد معلوم ہوا ہوگا۔ انھوں نے اپنی ماں کی پُرجوش کٹر مذہبیت کی گھُٹی ہوئی فضا میں تربیت پائی تھی جس نے مذہب اور روحانیت کے سارے نچوڑ کو رسوم وعبادات کی میکانکی تکرار تک محدود کر دیا تھا۔ اس کے مقابلے میں اسلامی عبادت کے سیدھے سادے طریقے...... ناممکن تھا کہ ان کے ذہن پر گہرا اثر نہ ڈالتے۔ اور ان کے دل و دماغ میں ہلچل نہ پیدا کرتے۔ اسی طرح اسلامی دینیات میں کوئی پیچیدگی نہ تھی۔ یہ عقیدہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے خالق ومخلوق کے درمیان کسی قسم کے وسیلوں اور واسطوں کی خواہ وہ علامات کی شکل میں ہوں یا اداروں کی صورت میں ضرورت نہیں لازمی طور پر ان کے لیے دلکشی رکھتا ہوگا اور اس نے ان کے اندر اگر روحانی انتشار اور کشمکش نہیں تو خلش اور بے چینی تو ضرور پیدا کر دی ہوگی۔[۱]"

ممکن ہے کہ اس تضاد کو مبالغے سے بیان کیا گیا ہو مگر اتنا ضرور ہے کہ رام موہن رائے اپنے معاشرے کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ خاص طور سے اس کی ظاہری رسوم۔ مورتی پوجا، کھانے پینے کے قوانین اور ذات پات کے نظام کو۔ اقبال سنگھ کا یہ کہنا بجا ہے کہ رام موہن رائے کو پٹنہ میں جو تجربہ ہوا تھا وہ سفر کا اختتام نہیں بلکہ آغاز تھا۔ قرآن کے مطالعے نے " ان کے ابتدائی مذہبی عقیدوں میں انتشار پیدا کر دیا تھا"[۱] مگر وہ اپنے روایتی عقائد کی جگہ اسلام کو ایک مذہب کے طور پر تو نہ اپنا سکے کیونکہ اپنے مذہب میں ان کی جڑیں بہت گہری تھیں۔

بہر حال یہ کسی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ مدرسے کا اثر ان پر محض برائے نام تھا۔ اس لیے کہ وہ آئندہ چند سال میں بعض مروجہ مذہبی رسومات اور مسلمہ نظریات پر مسلسل حملہ کرتے رہے۔ اپنی نوعمری کے زمانے میں یعنی پندرہ سال کی عمر میں انھوں نے ایک کتاب کا مسوّدہ

تیار کیا جس میں ہندو مذہب کی مورتی پوجا کے قابل تسلیم ہونے میں شبہ ظاہر کیا گیا۔[18]

(۴)

اسی تنقیدی انداز میں انھوں نے تحفۃ الموحدین تصنیف کی۔ یہ ایک مناظرے کا رسالہ ہے جو عربی مقدمے کے ساتھ فارسی زبان میں لکھا گیا۔ اس میں جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ منطقی ہیں اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف پر معتزلہ کا گہرا اثر ہے نیز یہ کہ ان کو نہ صرف "علم الکلام" پر عبور حاصل ہے بلکہ وہ فقہ اور اصولِ فقہ سے بھی بہت اچھی طرح واقف ہیں (اس رسالے میں اس قسم کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے جیسے عقیدۂ توحید، آخرت، جزا و سزا وغیرہ) اور قرآن کی آیتیں اور فارسی شعراء کے اشعار برمحل نقل کیے گئے ہیں۔ رام موہن رائے نے اسلامی منطق کی مدد سے اپنے خیالات کے صحیح ثابت کرنے میں کام لیا ہے جن کی زد سب مروجہ مذاہب پر جن میں اسلام بھی شامل ہے، پڑتی ہے۔

آیئے اب ان موضوعات پر نظر ڈالیں جن سے تحفۃ الموحدین میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں انھوں نے سب مذاہب کا جائزہ لیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان سب کے بنیادی اصول ایک ہیں۔ ان کے نزدیک "ہر مذہب ایک ذاتِ واحد پر ایمان رکھتا ہے جو تمام موجودات کا خالق اور رب العالمین ہے" (ص ۹۴۴) انھوں نے مختلف فرقوں کے ان رہنماؤں پر تنقید کی ہے جنھوں نے اپنے نام اور شہرت کی خاطر لوگوں کو یہ سمجھایا کہ کوئی ایک خاص مذہب حق محض کا حامل ہے۔" پھر اس مسئلے پر کافی تفصیل سے بحث کی ہے کہ روایت کی نقل میں تواتر کا مسئلہ بہت مشکل ہے وہ کہتے ہیں کہ "یہ تواتر اس معنی میں کہ کوئی روایت جو قرینِ عقل ہے متعدد لوگوں نے بیان کی اور کسی نے اس کی تردید نہیں کی اس کو یقین کرنے کے لیے کافی ہے مگر یہ اس تواتر سے مختلف ہے جس میں کوئی منافی عقل بات ایسے راویوں کے ذریعے ہم تک پہنچی ہو جن کے بیانات میں اختلاف پایا جائے" (ص ۹۰۱) وہ معجزات اور مافوق الفطرت واقعات کو عقل کی کسوٹی پر کسنے کے حامی ہیں، وہ روح، آخرت اور جزا و سزا کے عقائد کو قبول کرنے

پر تیار ہیں مگر اس بنا پر کہ یہ عقائد لوگوں کو ناجائز کاموں سے باز رکھنے کے لیے مفید ہیں۔ مگر جب کتب مقدسہ اور روایات کو رد کر دیا جائے تو پھر مذہب میں کیا رہ جاتا ہے؟

ان کا خیال ہے کہ جب مذہب کی غیر عقلی بندشیں دور ہو جائیں گی تو لوگ اس ذاتِ واحد کی طرف رجوع کریں گے جو اس ہم آہنگ نظام کائنات کا خالق ہے اور ان لوگوں کی طرف جنھیں صراطِ مستقیم دکھائی گئی ہے۔ "جس کی خدا رہنمائی کرتا ہے اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا اور جن کو وہ گمراہ کرتا ہے اس کی کوئی رہنمائی نہیں کر سکتا۔" (ص ۹۴) خود ان کے عقائد کی بنیاد توحید ہے وہ خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں جو اعلیٰ و عظیم ہے خالق کائنات ہے رب العالمین ہے وہ بقائے روح کے قائل ہیں اور عقل کو رہنما مانتے ہیں۔ "اس کی اہمیت ہے کہ انسانوں کے دل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہونے چاہئیں۔ وہ بغیر رنگ و نسل مذہب و ملت کے امتیاز کے آپس میں محبت رکھیں اور یہی وہ خالص عبادت ہے جو خدائے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ قبول ہے۔" (ص ۹۵)

اس رسالے میں مخصوص اصطلاحات اور خیالات کی بھرمار ہے۔ متکلمین کے انداز میں بحث کی گئی ہے۔ جو یونانی منطق، قرآن اور عقل کا ایک معجون مرکب ہے۔ اگرچہ اس میں بظاہر سب مذاہب کو رد کیا گیا ہے۔ لیکن خاص طور سے ان لوگوں سے خطاب ہے جو فارسی میں اچھی دستگاہ رکھتے ہیں اور عربی منطق کی بنیادی اصطلاحوں سے واقف ہیں۔ ان میں وہ ہندو پنڈت بھی شامل ہیں جو عربی فارسی سے واقف ہیں اور مسلمان علماء بھی۔ ہو سکتا ہے کہ اس رسالے کو لکھنے کا محرک یہ ہو کہ وہ ان ہندو پنڈتوں کے سامنے اپنے صحیح عقائد کی وضاحت کریں جنھوں نے ان پر "مسلمان" ہونے کا الزام لگایا تھا۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ انھوں نے ہندوؤں کی بہت سی مذہبی رسموں اور روایات پر تنقید کی تھی اس لیے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ خرابیاں صرف ہندو مذہب ہی میں نہیں ہیں۔ انھوں نے اس پر زور دیا کہ خالص مذہب "خدائے واحد" کی عبادت کے سوا کچھ نہیں۔

بہر حال یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اس رسالے کی اشاعت نہیں

چاہتے تھے ان خیالات میں جو انھوں نے اس میں ظاہر کیے، آگے چل کر بہت کچھ تبدیلی ہوئی۔ اس کی اشاعت میں جو انھیں تامّل تھا اس کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ انھیں خود ان خیالات اور نظریات کی صحت میں شبہ ہو۔ جو اس میں انھوں نے پیش کیے یا پھر مولویوں کی مخالفت کا ڈر ہو۔

مسلمانوں کی تسلّی کا صرف ایک پہلو ہے کہ ہر مذہب کی روایات کو رد کیا گیا ہے۔ اس رسالے میں انھوں نے آیاتِ قرآنی کے جو حوالے دیئے ہیں وہ (صرف دو کو چھوڑ کر) اس خیال سے نہیں دیئے گئے کہ وہ حقیقت کے آئینہ دار ہیں۔ بلکہ ان کا مقصود صرف اسلوب بیان میں حسن و دلکشی پیدا کرنا ہے۔[۲۰] اب رہیں وہ آئتیں جن میں اس نظریے کا جو مسلمانوں سے منسوب کیا جاتا ہے جو از پیش کرنا مقصود ہے کہ "بت پرستوں کو بلا امتیاز قتل کر دیا جائے"۔ آخر میں ہمیں پروسنتو کمار کی رائے سے متفق ہونا پڑتا ہے کہ "وہ مذہبی جذبات جو تحفۃ الموحدین میں ظاہر کیے گئے ہیں۔ رام موہن رائے کی بالغ نظری اور نقطۂ نظر کی نمائندگی نہیں کرتے"۔[۲۱]

تاہم اس رسالے کو پڑھ کر برجندر ناتھ سیل کے اس خیال کی تصدیق ہو گی کہ رام موہن رائے کی ذہنی میراث مشتمل تھی ان نظریات پر جن میں عربوں کے فلسفہ و دینیات کے مختلف مذاہب کے قرآن و شریعت ارسطو کی منطقی فکر کے سانچے میں ڈھالا گیا تھا خصوصاً غیر راسخ العقیدہ فرقوں معتزلہ، صوفیہ، موحدین فراشن طرز کی جماعت اخوان الصفا اور دسویں صدی کے قاموس نگاروں کے نظریات پر"۔[۲۲]

اس چھوٹے سے رسالے کی بنا پر یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ رام موہن رائے کو علوم اسلامی پر عبور حاصل تھا البتہ یہ بات آسانی سے کہی جا سکتی ہے کہ وہ عربی مدارس کی درسی کتابوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ اگرچہ ان کے زیادہ تر خیالات سے اسلامی روایات کی مخالفت ظاہر ہوئی لیکن جو تھوڑے سے بہت مثبت عقائد ان کے یہاں ملتے ہیں ان میں بنیادی طور پر تعلیماتِ قرآنی کی روح پائی جاتی ہے۔

(۵)

تحفۃ الموحدین چونکہ مناظرانہ انداز میں لکھی گئی ہے اس لیے ہم مجبور ہیں کہ ان خیالات کو جو اس میں پیش کیے گئے ہیں بہت زیادہ قابل توجہ نہ سمجھیں، کیونکہ مناظرے میں انسان کا نقطۂ نظر تعمیری نہیں تخریبی ہوتا ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ آخر عمر میں انھوں نے اپنے منفیانہ انداز نظر کو بدل دیا تھا۔ اگر تحفۃ الموحدین کو چھوڑ کر ان کی کسی اور تصنیف میں مسلمانوں اور پیغمبر اسلام کا ذکر ہوتا تو ہم اس کی روشنی میں ان کے نظریات کو سمجھنے کی کوشش کرتے مگر ہمیں سخت الجھن ہوتی ہے کہ ایک طرف تو ان کے سوانح نگار بار بار اس عقیدت کا ذکر کرتے ہیں جو انھیں اسلام سے تھی۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس موضوع کے سلسلے میں بالکل خاموش ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نجی صحبتوں میں تو انھوں نے اکثر و بیشتر اسلام کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے مگر اس موضوع پر لکھنے کی نہ تو ان کو فرصت ملی اور نہ خاص ضرورت پیش آئی۔ ان کے دوسرے سوانح نگاروں کی طرح مس ایس ڈی کولٹ بھی اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ "رام موہن رائے کو اسلام سے گہری عقیدت تھی" وہ لکھتی ہیں "یہ بات بغیر کسی شک و شبہ کے کہی جا سکتی ہے کہ رام موہن رائے کو اسلام سے دلی تعلق تھا۔ خاص طور سے اس کے توحید کے عقیدے سے۔" وہ مسٹر آدم کے حوالے سے بیان کرتی ہیں "جب کبھی انھیں پیغمبر اسلام کی سیرت اور تعلیمات پر لوگوں کے اعتراضوں کا جواب دینے کا موقع ملتا تو انھیں بڑی خوشی ہوتی"؛ ان ہی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے انھوں نے سیرتِ نبوی پر ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی مگر بدقسمتی سے وہ مکمل نہ ہو سکی۔ یہ بھی پتہ نہ چل سکا کہ اس نامکمل مسودے کا کیا انجام ہوا۔

رام موہن رائے نے سیرت کا مطالعہ مستشرقین اور مشنریوں کے واسطے سے نہیں مدرسے کی تعلیم کے دوران کیا تھا۔ نوعمری کے زمانے میں انھوں نے جس طرح اپنی سماج کو چنوتی دی اور اپنے عقائد کی بنا پر جو تکلیفیں سہیں ان میں آنحضرتؐ کی مکی زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ وہ رسول اللہؐ کو صرف مجدد اور مصلح ہی سمجھتے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ جس طرح بعثتِ رسول سے پہلے عرب معاشرہ پستی کی حالت میں تھا، اسی طرح خود ان کے زمانے میں

ہندو معاشرہ انحطاط میں مبتلا تھا۔ ان کے تخیل کو آنحضرتؐ کی مثال نے چھیڑا کہ کس طرح آپ نے ایک بچھڑے ہوئے قبائلی معاشرے کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ ہندو معاشرے میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کے لیے ہمہ گیر اصلاح کی ضرورت تھی۔ رام موہن رائے کو محسوس ہوا کہ انھیں مصلح کا کام انجام دینا ہے۔

مورتی پوجا کے بارے میں ان کا رویہ وہی ہے جو اسلام کا ہے۔ ان کے خیال میں بُت پرستی گناہوں کی جڑ ہے۔ توحید کا عقیدہ اخلاقی سیرت کو بلند کرتا ہے۔ بُت پرستی اسے پستی کے گڑھے میں ڈھکیل دیتی ہے۔ ان پر مدرسے کی تعلیم کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ قوم کی اخلاقی گراوٹ کا سبب وہ دنیوی امور، جیسے تعلیم کی کمی اور معاشی و سیاسی استحصال کے بجائے بُت پرستی کو سمجھتے تھے۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ ان میں سماجی و سیاسی شعور کی کمی نہ تھی۔ ہندوستان کے مسلمانوں کے بارے میں انھوں نے غیر معمولی صاف گوئی سے کام لیا ہے اور ان کی اخلاقی کمزوریوں کو ان کے عقیدۂ توحید کی کمزوری پر محمول کیا ہے۔ ذیل میں ہم ایک دلچسپ اقتباس نقل کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کس طرح مسلمانوں کے طور طریقے اپنائے تھے۔

"انھوں نے مسلمان امرا کا لباس اختیار کر لیا تھا۔ وہ اچکن، چغہ اور پاجامہ پہنتے تھے۔ اوپر سے شال لپیٹتے تھے۔ یہاں تک کہ گھر میں بھی وہ مسلمانوں کی طرح کبھی ننگے سر نہیں رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ رات کا کھانا انگریزی طریقے پر ہوتا تھا مگر اس میں کھانے بالکل مسلمانوں کے ہوتے تھے، پلاؤ، کوفتہ، قورمہ وغیرہ۔ رات کو سونے سے پہلے وہ پسندیدہ میٹھا حریرہ پیتے تھے جو خالص مسلم کھانا سمجھا جاتا ہے۔"[25]

اسے پڑھ کر اتاترک کی اصلاحات کا جو انھوں نے ترکی میں کی تھیں، خیال آجاتا ہے انھوں نے مغربی لباس کو اہمیت دی تھی۔ رام موہن رائے کے نزدیک بھی سماجی طور طریقوں اور لباس وغیرہ کا سیاسی آزادی اور شخصی آزادہ روی سے قریبی تعلق ہے۔

ان کا خیال تھا کہ ہندو معاشرے میں کوئی بنیادی خرابی ضرور ہے۔ انھوں نے برہمو سماج کے رسالے میں لکھا تھا:

"ہم کوئی نوسو سال سے غلامی کی ذلت سہ رہے ہیں اور ہماری اس پستی کا سبب ہماری حد سے بڑھی تہذیب خون ریزی ہے۔ یہاں تک کہ جانوروں کو ذبح کرنے سے پرہیز اور ذات پات کا نظام ہے جس کی وجہ سے ہم میں یک جہتی نہیں ہے۔"[26]

ان کا یہ بیان اس وجہ سے دلچسپ ہے کہ انھوں نے سماجی خرابیوں کا تعلق سیاسی غلامی سے بتایا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کے نزدیک سیاسی ترقی کے لیے سماجی خرابیوں کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس میں مغربی اور اسلامی اثرات کا جو ان پر پڑے تھے، اتصال نظر آتا ہے۔ اس بات کو انھوں نے ایک خط میں جو ۱۹۲۱ء میں اپنے ایک دوست کو لکھا تھا، صاف کہا ہے:

"مجھے یہ کہتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ ہندوؤں کا موجودہ مذہب جس پر وہ عقیدہ رکھتے ہیں ان کے سیاسی مفاد کے لیے سازگار نہیں ہے۔ ان کے یہاں ذات پات کی تعلیم در تقسیم، ان کا ان گنت ٹکڑوں میں بٹا ہونا۔ یہی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے وہ حب الوطنی کے جذبے سے محروم ہو گئے ہیں۔ اس کے علاوہ مذہبی رسوم اور تقریبات کی بھرمار اور طہارت کے اصولوں نے انھیں کوئی مشکل کام انجام دینے کے قابل نہیں رکھا ...... میں سوچتا ہوں کہ ان کے مذہب میں کچھ تبدیلیاں آنی چاہئیں۔ کم از کم فلاح اور سیاسی مفاد کی خاطر۔"[27]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذات پات کے نظام اور سماجی کمزوریوں کو مذہبی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ سیاسی اور افادی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے۔ یہاں ہمیں اٹھارویں صدی کے مغربی مفکرین کے خیالات کا اثر ان کے ذہن پر صاف نظر آتا ہے۔ اس وقت جب مغلیہ سلطنت کا زوال اور عیسائی طاقت کا عروج شروع ہو رہا تھا۔ اس وقت ان کی چشم بصیرت ہندو معاشرے کے لیے روشن مستقبل کے بڑے امکانات دیکھ رہی تھی۔ بشرطیکہ وہ اپنی سماجی خرابیوں کو دور کرے۔[28]

اپنشد کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں وہ مورتی پوجا پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مجھے ہمیشہ شدید رنج اور افسوس کے ساتھ قوم کی اخلاقی پستی کا احساس رہتا ہے
جس کے اندر میرے خیال میں ترقی کی صلاحیتیں موجود ہیں جو اپنی ذکاوتِ احساس
صبر و تحمل اور حلم کی بدولت بہتر مستقبل کی مستحق ہے۔"[29]

آخر میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان پر رسول اللہ کی سیرت اور اسلامی معاشرے کا گہرا اثر تھا۔ اس اخلاقی ذمہ داری کے احساس نے جو ان پر اپنی سماج کی طرف سے عائد ہوتی تھی۔ انھیں یہ سوچنے پر مجبور کیا تھا کہ اس کی اصلاح کس طرح ہو سکتی ہے۔ جدید مغربی خیالات اور سیاسی حالات کے مطالعے سے انھیں یقین ہو گیا تھا کہ تجدید اور اصلاح کے بعد ہندو سماج کا مستقبل ضرور سنور جائے گا۔ ان کے نزدیک اس کی پستی کا باعث بُت پرستی کا روگ تھا جس کا واحد علاج یہ تھا کہ وہ توحید کی طرف رجوع کریں۔

حوالہ جات

۱۔ رام موہن رائے کی تاریخ پیدائش اور ان کی زندگی کے دوسرے واقعات کی تاریخوں میں اختلافِ رائے ہے۔ اس میں جو تاریخیں دی گئی ہیں ایس ڈی کولیٹ کی کتاب The Life and Letters of Raja Ram Mohun Roy. سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ The Father of Modern India. یہ یادگار تصنیف ۱۹۳۳ء میں رام موہن رائے کی صدی کی تقریبات کے موقع پر شائع ہوا تھا۔ اسے ستیش چندر چکرورتی نے دو حصوں میں مرتب کیا۔ اس میں بہت سے مضامین خراجِ عقیدت، پیغامات اور رام موہن رائے کی سوانحِ عمری کے بارے میں متفرق معلومات اور مستقل مضامین کی تفصیلات بھی درج ہیں۔

۳۔ رامانند چیٹرجی کا مضمون Ram Mohun Roy and Modern India. جو انھوں نے The Father of Modern India. میں لکھا ہے۔

حصہ دوم ص ۱۷

۴۔ مدرسہ ایک روایتی ادارہ ہے جس میں اسلامی علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ ادارے پیغمبرِ اسلام ... اور ابھی تک موجود ہے۔

ملک میں سینکڑوں مدارس ہیں جہاں روایتی تعلیم دی جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ J. Pederson
"Madarsa" in shorter Encyclopedia of Islam. ص ۱۰۳ تا ۳۰۰

۵۔ ملاحظہ ہو۔ The Father of Modern India. حصہ دوم۔ ص ۲۹۔

۶۔ یہ معلومات زیادہ تر ایس۔ ڈی کولیٹ اور پنڈت وشوا ناتھ شاستری کے مضمون Ram Mohun Roy : The Story of his Life. سے ماخوذ ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ The Father of Modern India. حصہ دوم۔ ص ۷ تا ۲۸۔

۷۔ رام موہن رائے کے بزرگوں کے تعلقات دربار مرشد آباد سے اقبال سنگھ کی کتاب Ram Mohun Roy. ص ۱۵ تا ۱۸ میں بیان کیے گئے ہیں۔

۸۔ پنڈت وشوناتھ شاستری کی مذکورہ بالا کتاب۔ ص ۹

۹۔ ہندوستان کے مشہور مدرسہ دارالعلوم کے نصاب کا ذکر۔ The Deobund School and the Demand for Pakistan. از ضیاء الحسن فاروقی۔ ص ۲۲ تا ۲۶ ملاحظہ ہو۔

۱۰۔ ملاحظہ ہو برجیندرناتھ سیل کا مضمون Ram Mohun Roy, The Universal Man. جو The Father of Modern India. میں شامل ہے۔ ص ۹۶۔

۱۱۔ پنڈت وشوناتھ شاستری کی مذکورہ بالا کتاب ص ۹

۱۲۔ The Father of Modern India. میں ایڈیٹر کا نوٹ ص ۲۹

۱۳۔ کم از کم ان کے ایک جدید سوانح نگار اسے فریب داستان سمجھتے ہیں۔ اقبال سنگھ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۳۱ تا ۳۵ ملاحظہ ہو۔

۱۴۔ "Deobund' Encyclopedia of Islam. از خلیق احمد نظامی۔ شائع کردہ E. J. BRILL Leyden.

۱۵۔ ایس ڈی کولیٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۵

۱۶۔ اقبال سنگھ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۳۳

۱۷۔ ایس ڈی کولیٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۵

۱۸۔ رام موہن رائے کا خود نوشت سوانحی خاکہ The Father of Modern India. حصہ دوم ص ۱۲۰

۱۹۔ اصل فارسی عبارت کا ترجمہ دی انگلش ورکس آف راجہ رام موہن رائے سے منقول۔
اصل فارسی کتاب مجھے دستیاب نہ ہو سکی۔ اس کا پہلا ترجمہ ۱۸۸۴ء میں شائع ہوا جو مولوی عبداللہ العبیدی

نے کیا تھا۔ ملاحظہ ہو ایس ڈی کولیٹ کا ادارتی نوٹ ص ۱۸ ' ان کی مندرجہ بالا کتاب میں۔

۲۰۔ مذکورہ بالا کتاب ص ۳۷ - ۳۸

۲۱۔ پروسونتو کمار سین کی مذکورہ بالا کتاب ص ۶۱

۲۲۔ کتاب مذکورہ میں منقول ص ۶۱

۲۳۔ سیکس ملر کے قول کے مطابق جو تحفۃ الموحدین پر مبنی ہے۔ ان کا عقیدہ تھا: "خدا کی وحدت اس کا قادر مطلق اور خیر محض ہونا"

۲۴۔ ایس ڈی کولیٹ کی مذکورہ بالا کتاب ص ۲۲ - ۲۳

۲۵۔ پنڈت وشوناتھ شاستری کے مذکورہ بالا مضمون پر ایڈیٹر کے حواشی ص ۲۹۔

۲۶۔ راما نند چٹرجی کا مضمون Ram Mohun Roy and Modern India. جو The Father of Modern India. میں شائع ہوا۔ ص ۵۷

۲۷۔ مذکورہ بالا مضمون میں منقول ص ۵۔

۲۸۔ ان کا آزاد ہندوستان کا تصور جس کے متعدد اشارات ان کی کتابوں میں ملتے ہیں ملاحظہ ہو۔ راما نند چٹرجی کی مذکورہ بالا کتاب ص ۸۳ - ۸۴

۲۹۔ Translation of English Works of Ram Mohun Roy. میں The ISOPNISHAD. کا تعارف ملاحظہ ہو۔ ص ۴۷

(بشکریہ ہم عصر پنجابی اسٹڈیز۔ پنجابی یونی ورسٹی پٹیالہ)

اسلام اور جدید ذہن

ایوب محمود صاحب

[مضمون نگار ایوب محمود صاحب خلقی نابینا ہیں۔ ان کا وطن لبنان ہے
اور آج کل امریکہ میں ہارورڈ یونی ورسٹی میں علمی تحقیقات میں مصروف ہیں۔]

۱۔ اسلام ایک انقلاب عظیم

سقوط رومۃ الکبریٰ اور سینٹ اگسٹین کی وفات سے لے کر ظہور اسلام تک دو صدی کا زمانہ یورپ کی تاریخ میں عہد تاریک کہلاتا ہے۔ در اصل مغربی تاریخ میں یہ عہد کئی صدیوں تک چلتا رہا۔ مگر یہاں ہمیں اس سے کوئی غرض نہیں۔ ہمیں تو اس بات کی طرف توجہ دلانا ہے کہ مذکورہ بالا دو صدی کا زمانہ مشرق میں یعنی بازنطین اور ایران میں بھی تہذیبی بحران و انتشار کا دور تھا۔ جزیرہ نمائے عرب پر جو بازنطین اور ایران کی دو عظیم سلطنتوں کے درمیان واقع تھا اُس بحران کے سیاسی اور جنگی پہلوؤں کی زد پڑ رہی تھی۔ خود عرب میں ظہور اسلام کے وقت ایران، بازنطین اور روم کے مقابلے میں محض ایک ابتدائی تہذیب پائی جاتی تھی۔

تہذیبی خوابیدگی اور سیاسی ابتری کی اس دنیا میں ایک نئی زندگی کی روح پھونکنے کے لیے اسلام منصۂ شہود پر آیا۔ ایران اور عیسائی دنیا دونوں قدیم اور گرانمایہ تہذیبوں کے

وارث تھے۔ اسلام نے ان تہذیبوں کو برباد کرنے یا یک سر رد کر دینے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان کو اپنے سانچے میں ڈھال کر اور ترقی دے کر ایک ایسی تہذیب کی تشکیل کی جو جدید بھی تھی اور قدیم بھی۔ یہ اسلامی ورثہ تھا جو دنیا کو ملا۔ اسلام نے شروع سے یہ اعلان کر دیا تھا (یہ وہ حقیقت ہے جس سے اکثر مستشرقین واقف نہیں یا کم سے کم اس کی اہمیت کو نہیں سمجھتے) کہ وہ دنیا کے لیے کوئی نئی چیز لے کر نہیں آیا بلکہ ان حقائق کو جو ابتدائے آفرینش سے چلے آرہے ہیں نئے انداز میں پیش کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام کے نزدیک تاریخی واقعات کوئی اَن مل بے جوڑ سلسلہ نہیں ہے بلکہ قضا و قدر کا مرتّب کیا ہوا ڈراما ہے جس میں خود خالقِ کائنات اہم ترین رول انجام دیتا ہے۔ یہ رول اداکار کا نہیں، اس لیے کہ وہ تو انسان کا حصّہ ہے، بلکہ ہدایت کار کا ہے جو وحی کے ذریعے ادا ہوتا ہے اور اس میں بھی انسان ہی سے خدا کے نائب یا کلیم کا کام لیا جاتا ہے کہ وہ فرمانِ الٰہی کو نوعِ انسانی تک پہنچائے۔ اس لیے یہ کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ اسلام قدیم حقائق کا جو وحی کے ذریعے منکشف ہو چکے تھے انکار کرے کیونکہ پھر تو وہ اسلام ہی نہ رہتا جس کے معنی مشیّت الٰہی کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے کے ہیں۔ اسلام کے لیے یہ تصور کرنا محال تھا کہ تاریخ کا کوئی ایسا دور ہو سکتا ہے جب انسان نے خدا کے حضور میں سرِ اطاعت خم نہ کیا ہو۔ اس لیے وہ اپنا کام صرف یہ سمجھتا تھا کہ پرانے عقیدے میں نئی روح پھونک دے اور انسان کو نئے سرے سے یاد دلائے کہ خدائے واحد کی عبادت کرنا یعنی سچے اور برتر معنی میں مسلم ہونا اس کی فطرت ہے۔ اس طرح اسلام کو اولین اور قدیم، آخری اور دائمی مذہب سمجھنا چاہیے۔ غرض اسلام انسان کی فطرت اصلی بھی ہے اور اس کی منزل مقصود بھی جس کی طرف اسے برابر قدم بڑھاتے رہنا ہے یہاں تک کہ روز قیامت، یوم الدین جو آخری آیت الٰہی ہے ظاہر ہو، اور اس کا سفر تکمیل کو پہنچے۔ شروع سے انسان خدائے واحد کی عبادت کرتا آیا ہے۔ اور آج تک کرتا رہے گا کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی زندگی کا مقصد ہی یہ

قرار دیا ہے۔ وما خلقنا الجن والانس الّا لیعبدون۔

... انسان کو ارتقا کی ... ہے سچے اور اصلی معنی میں۔ اس نے

ایک نئی منزل میں پہنچایا جہاں ہر محاذ اور ہر سطح پر زبردست قوتِ حیات اور قوتِ عمل کی کارفرمائی تھی جس کی دنیا کی تاریخ میں کوئی نظیر نہیں۔ یہ تاریخ کے ایک دور کا خاتمہ اور ایک نئے دور کا آغاز تھا جس میں انسان نے خواب سے بیدار ہو کر ایک نئی روحانی، اخلاقی اور معاشرتی زندگی کے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھا۔ یہ زندگی تھی دنیا کی ہم جوئی کی کثرت میں وحدت کی۔ اسلام نے انسانی زندگی کے معیار یعنی دین کی حیثیت سے شروع سے یہ تاکید کی کہ اس دنیا میں جہاں نوع انسانی متعدد قوموں میں بٹی ہوئی ہے انسان کو مل جل کر رہنا چاہیے۔ اس نے فرد اور جماعت کی اہمیت پر، یا یوں کہنا چاہیے کہ جماعت میں فرد کی قدر و قیمت پر اور زندگی کی اجتماعی امداد پر یکساں زور دیا۔ اسلام میں نوع انسانی کی وحدت و کثرت کے اصول ایک تیسرے اور بنیادی اصول یعنی توحیدِ الٰہی کے تابع ہیں۔ خدا ایک ہے عددیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ احدیت کے اعتبار سے۔ اور نوع انسانی بھی ایک ہی اس لیے کہ "نفسِ واحدہ" سے پیدا ہوئی ہے۔ مگر مخلوق جس میں انسان بھی شامل ہے مختلف، متنوع اور متحرک ہے۔

اسلام دراصل کئی چیزوں میں توازن کا نام ہے — انفرادیت اور اجتماعیت میں وحدت اور کثرت میں، دنیا و آخرت میں۔ دنیا خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اس لیے اچھی ہے۔ وہ آیت الٰہی بھی ہے اور مزرعہ آخرت بھی۔ اسلام جب دنیا پر زور دیتا ہے تو سراسر مادیت ہے اور جب آخرت پر زور دیتا ہے تو سراپا روحانیت ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ انسان خوب جی لگا کر دنیا میں رہے اور دل و جان سے آخرت کی تیاری کرے۔ اسلام کے اس نظام توازن کا نقطۂ عروج یہ ہے کہ سب انسان خدا کے نیک بندے بن جائیں اور اس قابل ہو جائیں کہ روے زمین کے وارث ہو جائیں۔

اور پھر یہ نقطۂ عروج بھی ارتقاے آدم کی آخری سیڑھی نہیں بلکہ ایک نئے دورِ حیات یعنی دارِ خلد کی زندگی کا نقطۂ آغاز ہے۔ چنانچہ اسلام اپنی ایک مخصوص جدلیات رکھتا ہے۔ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ انسان کی روحانی اور مادّی زندگی کے تضاد دور کر کے ان میں کامل ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی

نظر میں ساری تاریخ انسانی جو اس کے ظہور سے پہلے گذری، ایک وحدت تھی جس میں دعویٰ، ضد دعویٰ اور ترکیب دعویٰ مل کر ایک ہو گئے تھے اور ساری تاریخ بعد ظہور نئی وحدتوں کا ایک سلسلہ ہے جس کی آخری کڑی یوم حشر، یوم دین ہے۔

غرض اسلام عدیم المثال انقلاب عظیم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ انسانی زندگی کی کل زمانی اور مکانی جہتوں کا احاطہ کرتا ہے اور انھیں ملا کر ایک مربوط اور ہم آہنگ کل بناتا ہے یعنی اس لحاظ سے کہ وہ بہ خلاف کمیونزم کے حشر، حساب اور آخرت پر عقیدہ رکھتا ہے اور اس طرح مادی اور روحانی زندگی میں امتزاج پیدا کرتا ہے جس کی دورِ حاضر کے انسان کو شدید ضرورت ہے۔

۲۔ دورِ حاضر کا بحران

ہمارے زمانے میں انسانی زندگی کا بہت بڑا بحران یہ ہے کہ ہم اپنی خلقت کے اہم ترین جزو یعنی اپنے روحانی ورثے کو اور اُس عہد کو جو ہم نے روزِ الست اپنے خالق سے کیا تھا بھول گئے ہیں اور ہم نے انسان کو اور تاریخ کو علم معاشیات اور علم الانسان کے جبریاتی ضابطوں کا ایک مجموعہ سمجھ لیا ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیغامِ محبت کو غریبوں کی تالیف قلوب اور کلیسا اور اُس کے حلیفوں کے دنیوی اقتدار کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ بنا لیا ہے۔ آج مسلک انسانیت کے پیرو، لبرل ذہن کے نمائندے اور سچے مذہبی لوگ یہ محسوس کر رہے ہیں کہ عیسائیت عہدِ جدید کے انسان کی ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتی، اس کے قلب کی گہرائیوں میں بیٹھی ہوئی خواہشوں کو تسکین نہیں دے سکتی۔ مذہب جدید علوم طبیعی اور مسلک انسانیت کے حملوں سے بچنے کے لیے، گرجاؤں، کتابوں اور کچھ بوڑھے آدمیوں کے دلوں میں پناہ گزیں ہو گیا ہے۔ نہ صرف مذہب عیسوی بلکہ مطلق مذہب کو مجموعۂ اوہام قرار دے دیا گیا ہے جو حیات و کائنات کے مسائل کے بارے میں سائنس کی بنائی ہوئی معروضی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ بدقسمتی سے ہم ان امثال و اساطیر کو سمجھنے کی حسِ لطیف کھو بیٹھے جن کے ذریعے سے مذہب میں اور قدیم فلسفے میں بڑی فصاحت و بلاغت سے بنیادی حقائق کا

اظہار کیا گیا تھا۔ چنانچہ عیسائیوں نے چاہا کہ بائبل کو سائنس اور تاریخ کی کتاب سمجھ کر پڑھیں۔ بعض نے اسے کلام الٰہی کہہ کر اس کے دامن میں منہ چھپا لیا اور انسانی ترقی کے کل مظاہر کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں۔ اور بعض نے جو دل و جان سے جدید سائنس کا کلمہ پڑھتے تھے، بائبل کے صفحوں کو اس غرض سے چھان ڈالا کہ اس میں گئے گذرے زمانے کے رہے سہے آثار دیکھیں۔

اب رہے ہمارے تعلیم یافتہ مسلم حضرات اور خواتین ان کی اکثریت ایک اور شدید بحران میں مبتلا ہے۔ یہ لوگ مغربی اندازِ فکر کو اختیار کر لیتے ہیں اور بے سوچے سمجھے آنکھ بند کر کے اسے اسلام پر تھوپنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھتے کہ نزولِ قرآن سے مقصد سائنس یا تاریخ کی کتاب تصنیف کرنا نہ تھا۔ قرآن اول و آخر زندگی کی روحانی اور اخلاقی رہنمائی کرنے والا صحیفہ ہے۔ اس میں جہاں کہیں تاریخ یا سائنس سے متعلق اشارات ملتے ہیں انھیں غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ وہ سائنس یا تاریخ کا سبق نہیں بلکہ حیات صالح کا سبق پڑھاتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو قرآن اگر سائنس یا تاریخ کا رسالہ ہوتا تو اسے ایک معمولی چیز سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا۔ ہمارے عقیدے میں وہ ابدی کلام الٰہی ہے جو ابدیت سے زمانیت کی سطح پر اُترا ہے۔ اس کی تعبیر ہر زمانے میں لوگ اپنی ضرورت کے مطابق کرتے رہے ہیں مگر وہ بجائے خود تبدیلی و تغیر سے بری ہے۔

مگر باوجود اس کے کہ قرآن سائنس یا تاریخ کی کتاب نہیں ہے وہ کائنات کا ایک مخصوص نظریہ پیش کرتا ہے جس کی بنا پر ایک فلسفۂ سائنس بھی تعمیر کیا جا سکتا ہے اور فلسفۂ تاریخ بھی۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات حادث ہے اس لیے محدود ہے اور کل مخلوق فانی ہے۔ باقی رہنے والی صرف خدا کی ذات ہے "کل من علیہا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال و الاکرام" ظاہر ہے کہ سائنس کے نظریے سے مختلف ہے۔ قرآن کے مطابق سارے مخلوقات میں صرف انسان کو عقل عطا ہوئی ہے یعنی حصولِ علم کی صلاحیت اور یہ ایک صفت ہے من جملہ صفات الٰہیہ کے، اس لیے انسان کی ذات ایک برزخ ہے عالمِ مادی اور عالمِ روحانی کے درمیان۔ چنانچہ انسان ہی میں استعداد ہے کہ تاریخ کا جو نقشہ خالق کائنات نے بنایا ہے اس میں رنگ بھرے۔ خدا نے انسان کے علم کی جو اسے توفیقِ الٰہی سے حاصل

ہوسکتا ہے کوئی حد مقرر نہیں کی بلکہ فرماتا ہے علم الانسان مالم یعلم۔ ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم اپنی اکتساب و ایجاد کی قوتوں سے کام لیں اور دنیا کو اپنے رہنے کے لیے آرام دہ مکان بنائیں۔ مگر اسی کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنا وہ عہد یاد رکھنا چاہیے جو ہم نے الست بربکم کے جواب میں بلیٰ کہہ کر کیا تھا۔ ہمیں اپنی زندگی اور عمل میں وہی توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنی چاہیے جو اسلام کی بنیادی خصوصیت ہے۔ ہمیں دنیا اور آخرت دونوں کی طرف یکساں توجہ رکھنی چاہیے اور مادیت اور روحانیت دونوں کا حق ادا کرنا چاہیے۔ پھر یہ سوال ہے کہ آخر ہمارے سائنس داں اور مورخ اپنا کام اسلامی نظریۂ کائنات کے دائرے کے اندر رہ کر کیوں نہ انجام دیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے دانش وروں اور فضلا نے یا تو اس اصول کو فراموش کر دیا ہے یا مغربی اثرات کے تحت اسے رد کر دیا ہے۔ ہمارے قدیم علما ابن سینا فارابی، رازی وغیرہ قرآن اور متعلقہ علوم دین پر بھی حاوی تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ فلسفی اور سائنس داں بھی تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا تبحر آج کے زمانے میں ممکن نہیں۔ پھر بھی ان علمائے قدیم کی مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ دینی اور دنیوی علوم ایک ہی شخص کے اندر جمع ہو سکتے تھے بلکہ ان کے مابین وہ امتیاز بھی نہ تھا جو آج کیا جاتا ہے۔

بہر حال ہم لاکھ کوشش کریں، خدا کے نور کو اپنی پھونکوں سے نہیں بجھا سکتے۔ یہ تنبیہ صرف ہمارے دنیوی فضلا کے لیے نہیں بلکہ علمائے دین کے لیے بھی ہے۔ اس لیے کہ اول الذکر کی کوشش ہے کہ اسے زبان و قلم سے نکلے ہوئے لفظوں کے انبار میں دبا دیں۔ آخر الذکر چاہتے ہیں کہ اس کا گلا اپنے جبہ و دستار سے اور اپنی تنگ خیالی اور تنگ نظری سے گھونٹ دیں۔ یہی نور تھا جس نے اسلام کی صورت میں آفتاب جہاں تاب کی طرح انسانی جہالت کی تاریک فضا کو منور کیا تھا۔ یہ مشعل نور آج بھی فروزاں ہے بس اس کی ضرورت ہے کہ اسے اٹھا کر ہاتھ میں لے لیں۔ ہمارے آبا و اجداد نے جو فرمان الٰہی کی تعمیل میں سرگرم تھے بڑے بڑے کام بھی انجام دیئے اور بڑی بڑی غلطیاں بھی کیں۔ یہ دونوں چیزیں ہماری تاریخ کا جزو ہیں اور ہم دونوں سے سبق حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر سب سے بڑا سبق جو قرون سابقہ کے مسلمانوں کے کردار اور عمل میں ہمارے لیے یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کو

ہر حال میں اہمیت دی خواہ کبھی کبھی ان سے اس کے قوانین کی خلاف ورزی بھی ہوئی ہو ہمیں
ان کی غلطیوں کا الزام اسلام پر نہیں رکھنا چاہیے اور ان کی اسلامی خدمات کو نظر انداز نہیں
کرنا چاہیے۔ اگر ہم ان کے کام کو وہاں سے جہاں انھوں نے چھوڑا تھا آگے بڑھائیں اور
ان سے بہتر کر کے دکھائیں تو ہمیں روز حشر خدا کے سامنے سرخروئی حاصل ہوگی۔ مگر اس کے
لیے ہمیں اپنی زندگی اور طرزِ فکر میں تبدیلی کرنی ہوگی۔ ایسی تبدیلی جس کی بدولت ہم پھر سے
خیر الامم کے لقب کے مستحق بن جائیں۔ یہ تبدیلی ایک چنوتی ہے اور ایک ذمہ داری ہے
یہ تبدیلی ہمیں خود ہی کرنی ہے اس لیے کہ ؎

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

بادۂ کُہن

زمانہ

جب زمانہ بدلے تم بھی بدل جاؤ

مولانا خواجہ الطاف حسین حالؔی

زمانے کی نیرنگیاں مشہور اور اس کی تلون مزاجیاں ضرب المثل ہیں۔ وہ سدا ایک حال پر نہیں رہتا۔ وہ ہمیشہ ایک چال پر نہیں چلتا۔ وہ گرگٹ کی طرح برابر رنگ بدلتا رہتا ہے۔ وہ اُس پتھر کی طرح جو پہاڑ کی چوٹی سے لڑھکایا جائے، ہزاروں پلٹے کھاتا چلا جاتا ہے۔ وہ جو روپ بھرتا ہے اس کے چہرے پر کھل جاتا ہے۔ وہ جو ٹھاٹھ بدلتا ہے اس کا رنگ ساری مجلس پر چھا جاتا ہے۔ کبھی دن کی روشنی میں اور کبھی رات کی تاریکی میں، کبھی گرمی کی تپش میں اور کبھی جاڑے کی ٹھر میں ظہور کرتا ہے، پر کسی بھیس میں اس کا رنگ جمے بغیر نہیں رہتا۔ جب وہ دن کا بانا بدلتا ہے تو رات کے سارے عمل باطل کر دیتا ہے۔ سوتوں کو نیند سے جگاتا ہے۔ نکموں کو کام پر لگاتا ہے۔ طبیعتوں سے سستی کو دُور کرتا ہے اور دلوں کو امنگوں سے بھر دیتا ہے۔ جب رات کا برقع اوڑھتا ہے تو دن کی ساری کائنات حرفِ غلط کی طرح مٹا دیتا ہے۔ مزدوروں کا دل محنت سے اُچاٹ کرتا ہے، جفاکشوں کو بسترِ راحت کی طرف کھینچ لاتا ہے اور ساری دنیا پر غفلت کا پردہ ڈال دیتا ہے۔ گرمی میں اس کی بازی کا نقشہ کچھ اور ہے اور جاڑے میں اس کی حکومت کا ڈھنگ کچھ اور۔

مبارک ہیں وہ جنھوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر سے اُس نے رُخ پھیرا اُس کے ساتھ پھر گئے۔ گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی۔ دن کو دن کی طرح بسر کیا اور رات کو رات کی طرح کاٹا۔ اور بدنصیب ہیں وہ جنھوں نے اس کی پیروی سے جی چُرایا اور اُس کی ہمراہی سے ناک چڑھائی۔ گرمی پڑنے پر انھوں نے جاڑے کے کپڑے نہ اُتارے اور ہلکے پھلکے نہ پہنے۔ دن نکلا پر انھوں نے کروٹ نہ بدلی اور خواب شبینہ سے بیدار نہ ہوئے۔ اور اب وہ بہت جلد دیکھیں گے کہ پیچھے کون رہا اور منزل تک کون پہنچا؟

جو لوگ زمانے کی پیروی نہیں کرتے وہ گویا زمانے کو اپنا پیرو بنانا چاہتے ہیں مگر یہ ان کی سخت خام خیالی ہے۔ چند مچھلیاں دریا کے بہاؤ کو نہیں روک سکتیں اور چند جھاڑیاں ہوا کا رُخ نہیں پھیر سکتیں۔ اسی لیے ایک پختہ کار شاعر نے کہا ہے:

زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بساز

اور عرب کے ایک حکیم کا قول ہے کہ "دُرْ مَعَ الدَّھْرِ کَیْفَ مَادَارَ" (یعنی جدھر زمانہ پھرے اس کے ساتھ پھر جاؤ) شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "کُنْ ھَیُوْلٰی لِکُلِّ صُوْرَۃٍ" (یعنی اپنی ذات میں ایسی قابلیت پیدا کرو کہ جس رنگ کو چاہے فوراً قبول کرلے) یہ اس لیے فرمایا کہ زمانہ کبھی انقلاب سے خالی نہیں رہتا اور اس کا مقابلہ انسان ضعیف البنیان سے نہیں ہو سکتا۔ پس انسان میں ایسی قابلیت ہونی ضرور ہے کہ جیسی ضرورت دیکھے ویسا بن جائے تاکہ زمانے کا کوئی انقلاب اس کو سخت صدمہ نہ پہنچائے۔ آندھی کے پُرزور حملے انھیں تناور درختوں کو نقصان پہنچاتے ہیں جو اپنی جگہ سے ٹلنا نہیں چاہتے پر چھوٹے چھوٹے لچک دار پودے ہر جھونکے کے ساتھ جھک جاتے ہیں ہمیشہ برقرار رہتے ہیں۔

اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عارضی یا چند روزہ کامیابی مقتضائے وقت کی مخالفت میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر جو لوگ دنیا میں آکر کامیابی کا پورا پورا استحقاق

حاصل کر گئے، وہ وہی تھے جنھوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے نہ دیا اور جیسا زمانہ دیکھا ویسا بن گئے۔

حکیم اوحدالدین انوری جس نے اپنے زمانے کے تمام علوم میں کامل دستگاہ حاصل کی تھی اور پھر عجم کے ان تین شاعروں میں شمار کیا گیا جو "پیمبر شعر" مانے گئے ہیں۔ اگر وہ مقتضائے وقت کی پیروی نہ کرتا تو یہ شہرت اور عزت اس کو ہرگز حاصل نہ ہوتی۔ وہ خراسان کی ایک بستی زاکان نامی میں ٹھہرا ہوا تھا کہ اتفاق سے اس عہد کے ملک الشعراء ابوالفرح سنجری کا لشکر بھی وہیں آکر ٹھہرا۔ انوری نے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سارا جلوس سنجری کے ساتھ ہے کہا: "سبحان اللہ علم کا مرتبہ ایسا بلند اور میں اس قدر مفلس، میں ایسا ذلیل اور اس شخص کو یہ جاہ و حشمت؛ اب مجھ کو بھی قسم ہے جو شاعر ہی بن کر نہ دکھاؤں"۔ چنانچہ اسی رات کو ایک قصیدہ سلطان سنجر کی مدح میں لکھ کر تمام کیا، جس کا مطلع یہ ہے:

گر دل و دست بحر و کان باشد
دل و دست خدا یگاں باشد

پھر تمام عمر شاعری کی بدولت خوش حال اور فارغ البال رہا اور دنیا میں شہرت اور بلند نامی حاصل کی۔

ایک مجلس میں شیخ ابوالفضل کے کمالات اور ترقیات کا مذکور تھا۔ ایک صاحب بولے۔ "وہ باایں ہمہ کمالات اگر اس زمانہ (یعنی انیسویں صدی) میں ہوتا تو شاید عدالتوں میں عرضی نویسی کر کے اپنا پیٹ پالتا۔" ہم نے کہا۔" اگر وہ اس زمانے میں ہوتا تو ہرگز اپنی کامیابی کا ذریعہ اس لیاقت کو نہ گردانتا جس کی بدولت اس نے سولھویں صدی عیسوی میں ترقیات حاصل کی تھیں بلکہ اس عہد میں وہ کم سے کم ایم۔ اے یا ایل۔ ایل۔ ڈی کا درجہ ضرور حاصل کرتا اور کچھ نہیں تو لندن کے کسی نامی گرامی اخبار کا کارسپانڈنٹ (نامہ نگار) ضرور ہوتا۔" یہ ہمارا ایک سرسری جواب تھا جو اُس وقت بلا تامل زبان سے نکل گیا۔ مگر اب غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواب بالکل صحیح تھا۔ ابوالفضل کی ذات میں ہر زمانے کا رنگ بدلنے کی ایسی قابلیت تھی کہ وہ جس زمانے میں ہوتا اس زمانے کی حیثیت کے موافق

ضرور اپنے ہم چشموں میں ممتاز ہوتا۔ وہ ایک رقعے میں جو غالباً اس نے اپنے باپ کے نام لکھا ہے تحریر کرتا ہے کہ "بعض لوگ میری نسبت یہ کہتے ہیں کہ ایک طالب علم کو اس قدر منصبِ جلیل تک پہنچا دینا بادشاہ کو زیبا نہ تھا۔ اس لیے میری بھی اب یہی تمنّا ہے کہ سپہ گری کا کوئی کارِ نمایاں دکھاؤں"؛ اس کا یہ قول نرا دعویٰ ہی دعویٰ نہ تھا۔ بلکہ اس نے مرتے وقت نرسنگھ دیو بندیلے کے مقابلے میں اپنی قابلیت کا جوہر سب پر ظاہر کر دیا۔ مقابلے کے وقت اس کے اکثر ہمراہی بھاگ گئے تھے اور چند آدمی جو بچے تھے اس کو یہ صلاح دے رہے تھے کہ اس تھوڑی سی جمعیت پر بندیلے کا مقابلہ کرنا مصلحت نہیں۔ مگر وہ نہایت ترشی سے یہ کہہ کر "مگریزم مگریزم" اکیلا فوجِ مخالف میں جا گھسا۔ لیکن چونکہ بڑی عمر رسیدہ ہو گیا تھا گھوڑا اٹھ کر جا کر گرا اور اس کے گرتے ہی مخالفوں نے شیخ کا کام تمام کر دیا۔

جس طرح دنیا کی بہبودی کا مدار مقتضائے وقت کی موافقت پر ہے اسی طرح دین کی کامیابی بھی اسی پر موقوف ہے۔ کتابِ مقدس (توریت) میں خدا تعالیٰ نے حضرت موسےٰ علیہ السّلام کی بڑی تعریف اس بات پر کی ہے کہ وہ مصریوں کے تمام علوم میں کامل تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبوت جیسا جلیل القدر منصب بھی اسی شخص کو عطا ہوتا ہے جس میں زمانۂ حال کے حسب حال ہونے کی پوری پوری قابلیت ہوتی ہے۔

ہمارے نبی برحق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو دعوتِ اسلام میں نمایاں کامیابی حاصل کی اس کا بڑا ذریعہ عباراتِ قرانی کی حلاوت اور ملاحت تھی۔ جس کا مدار بالکل مقتضائے وقت کی موافقت پر تھا۔ کیونکہ اس وقت شعر و شاعری کے شور سے تمام عرب گونج رہا تھا اور فصاحت و بلاغت کے دعوے نہایت توجہ سے سُنے جاتے تھے کوئی کمال علم ادب کے ہم پلّہ نہ سمجھا جاتا تھا اور کوئی ہتھیار تیغ زبان کے برابر کارگر نہ ہوتا تھا۔

ایک زمانے میں مقتضائے وقت یہ تھا کہ محدثین اسلام (اسی خیال سے کہ رسول مقبولؐ کے ارشادات تمام و کمال فراہم ہو جائیں) روایات کے اخذ کرنے میں رطب و یابس کی کچھ تمیز نہ کرتے تھے۔ پھر دوسرے زمانے کا مقتضا یہ ہوا کہ اُن روایتوں کی تنقید اور اُن کے راویوں کی چھان بین کی جائے اور صحیح کو سقیم سے، قوی کو ضعیف سے، معروف کو منکر سے اور

ثابت کو موضوع سے جدا کیا جائے۔ اگر وہ پہلا طبقہ مقتضائے وقت کا لحاظ نہ کرتا تو علم نبی کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا۔ اور اگر یہ دوسرا گروہ کھڑا نہ ہوتا تو حق و باطل اور صدق و کذب کا امتیاز دشوار ہو جاتا۔

بڑی دلیل اس بات کی کہ مقتضائے وقت کا لحاظ ضروریات دین سے ہے۔ وہ روایت ہے جس کو مسلم نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے۔ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ "جو شخص صدقِ دل سے لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه کہے گا وہ ضرور بخشا جائے گا"۔ عمر فاروق یہ سُن کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ " اس بشارت سے لوگ اعمالِ صالحہ کی بجا آوری میں قصور کریں گے۔ آپ نے فاروق اعظم کی اس رائے کو پسند فرمایا اور تاوقتیکہ روایات کی تدوین کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔ یہ خوش خبری تمام اُمت میں عام نہ ہوئی۔

الغرض دنیا کی بہبودی یا دین کی کامیابی مقتضائے وقت کی موافقت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

مگر اس موافقت سے ہماری یہ رائے ہرگز نہیں کہ مثلاً بے دینی اور الحاد کے زمانے میں دین و مذہب سے ہاتھ اُٹھا بیٹھیں اور عیش و عشرت کے زمانے میں جفاکشی اور محنت سے دست بردار ہو جائیں، یا جہاں خوشامد کا بازار گرم ہو وہاں خوشامدی بن جایں اور جہاں مسخرہ پن کا زور ہو وہاں غیرت اور حمیت کو بالائے طاق رکھ دیں۔ نہیں بلکہ ہماری رائے میں کوئی بُرے سے بُرا زمانہ ایسا نہیں ہوتا جس میں مقتضائے وقت کے موافق کوئی نہ کوئی جائز طریقہ کامیابی موجود نہ ہو۔

جب فلسفہ یونانیہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور بطلیموس اور ارسطو کے خیالات عرب اور عجم کے گلی کوچوں میں منتشر ہو گئے تو الحاد اور بے دینی نے لوگوں کے دلوں میں چٹکیاں لینی شروع کیں۔ یہاں تک کہ نصوص قرآنی اور احادیث نبوی پر دھڑا دھڑ اعتراض ہونے لگے اور جا بجا دین میں رخنے نکلنے لگے، اُس وقت علماء کے فروغ اور کامیابی کے دو طریقے پائے جاتے تھے۔ ایک ناجائز دوسرا جائز۔

ناجائز طریقہ یہ تھا کہ مسائل فلسفہ کی تائید کر کے الحاد کی آگ کو اور مشتعل کر دیتے اور آزادی جیسی من بھاتی چیز کو دنیا میں پھیلا کر دنیوی فروغ حاصل کرتے۔

جائز ذریعہ یہ تھا کہ شریعت اور حکمت میں تطبیق یا مسائل حکمیہ کی تغلیط کر کے الحاد کی آنچ سے دین کو بچاتے اور معترضوں کی زبان بند کرتے۔

چنانچہ علمائے اسلام نے (شکر اللہ سعیھم یہی جائز طریقہ اختیار کیا اور فلسفہ یونانیہ کے مقابلے میں ایک جدا فلسفہ قائم کیا جو اہل اسلام میں علم کلام کے نام سے مشہور ہے۔

جلال الدین اکبر کا زمانہ (جیسا کہ اکثر مورخوں نے لکھا ہے) ظاہرا بے دینی اور الحاد کا زمانہ ثابت ہوتا ہے اور اس سبب سے ممکن ہے کہ بہت سے لوگوں کی کامیابی کا ذریعہ یہی بے دینی اور الحاد ہو مگر تاریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عہد میں کامیابی کا بڑا ذریعہ شجاعت و بہادری یا فضل و کمال اور علم و ہنر تھا۔ کیونکہ اس کے درباریوں اور مقربوں میں کوئی آدمی ایسا نہیں معلوم ہوتا جس نے بغیر کسی کمال یا ہنر کے محض بے دینی اور الحاد کے ذریعے سے معتدبہ امتیاز حاصل کیا ہو بلکہ اس کے ارکانِ دولت میں ایسے آدمی پائے جاتے ہیں جو اپنے مذہبی قواعد کے نہایت پابند تھے اور جنھوں نے صرف اپنے فضل و کمال کی بدولت بادشاہ کے دل میں جگہ پائی تھی جیسے ملا فتح اللہ شیرازی سے تو ... اور راجہ ٹوڈرمل ہندوؤں میں یہ دونوں شخص اکبری دور میں مذہب کے نہایت متعصب گنے جاتے تھے۔ باایں ہمہ ملّا نے اپنے علوم عقلیہ و نقلیہ کے سبب اور راجہ نے حساب سیاق کی مہارت سے یا دانش مندی اور حسنِ تدبیر کی جہت سے دربارِ شاہی میں جو مرتبہ حاصل کیا وہ سب پر روشن و ہویدا ہے۔

بہر حال جہاں کامیابی کے دو چار ناجائز طریقے پائے جاتے ہیں۔ وہاں کوئی نہ کوئی جائز طریقہ بھی ضرور موجود ہوتا ہے اور جو کامیابی ان ناجائز طریقوں سے حاصل ہوتی ہے وہ اس کامیابی کے برابر کبھی پائدار اور مستحکم نہیں ہوتی جو جائز طریقے سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم نے بارہا تجربہ کیا ہے کہ جن درباروں میں مثلاً خوشامد کا بازار گرم تھا اور جہاں حاکم

کی مرضی کے خلاف ہونا جرائم کبیرہ کے ارتکاب سے زیادہ خطرناک سمجھا جاتا تھا، جب وہاں کوئی سچا اور آزاد طبیعت کا آدمی پہنچا تو اگرچہ اس کو چند روز اپنی آزاد طبیعت کی کسی قدر روک تھام کرنی پڑی لیکن آخر اُس کی راستی اپنا رنگ جمائے بغیر نہ رہی، رفتہ رفتہ اسی کا قول معتبر ٹھہرا اور اسی کی صلاح نیک سمجھی گئی۔

ان تمام شہادتوں سے ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ہندوستان کی اکثر قومیں جو روز بروز اقبال مند ہوتی جاتی ہیں اور مسلمانوں کی قوم بد اقبالی کے بھنور اور ذلّت کی دلدل سے کسی طرح نہیں نکلتی، اس کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اور لوگ اپنی حالت کو زمانے کے موافق بناتے جاتے ہیں لیکن مسلمان اپنی وضعداری کو ہاتھ سے نہیں دیتے۔

اے ہندوستان کے مسلمانو! کیا تم ابھی اُسی عالم میں ہو جس میں تمھارے آباؤ اجداد زندگی بسر کر گئے ہیں؟ اور کیا تم اسی کھیتی کے پروان چڑھنے کے منتظر ہو جس میں تمھارے بزرگوں نے تخم افشانی کی تھی؟ مدت ہوئی کہ وہ عالم گذر گیا اور وہ کھیتی دریا بُرد ہو گئی۔ ذرا آنکھیں کھولو اور دیکھو کہ تم کون ہو؟ اور کہاں ہو؟ تمھاری گرہ میں جو دام ہیں وہ بازار میں آج پھوٹی کوڑی کو نہیں چلتے۔ تمھاری دکان میں جو مال ہے اسے کوئی مفت بھی لینا نہیں چاہتا۔ تمھارے چراغ میں جو تیل تھا وہ جل لیا اور تمھاری کھیتی میں جو پانی تھا وہ سوکھ گیا۔ دیکھو! تمھاری ناؤ بودی ہے اور دریا دم بدم چڑھتا جاتا ہے۔ تمھارا قافلہ پیادہ ہے اور منزلیں کٹھن آتی جاتی ہیں۔

اس تمہید سے ناظرین کو ضرور یہ خیال پیدا ہوگا کہ ہم آگے چل کر اپنی قوم کو انگریزی پڑھنے، میز کرسی لگانے، کوٹ پتلون پہننے اور چھری کانٹے سے کھانے کی ترغیب دیں گے کیونکہ بظاہر زمانۂ حال کا مقتضا یہی معلوم ہوتا ہے مگر ان کو یاد رہے کہ ہماری مراد اس تمہید سے ہرگز نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جس بری حالت میں ہیں اُس سے نکلنے کی جو سیدھی راہ دکھائی نظر آتی ہے اسی کو اختیار کریں اور جس طرح ہو سکے اپنا قدم آگے بڑھائیں کیونکہ زمانہ باواز بلند کہہ رہا ہے: من استوی یوماہ فھو مغبون یعنی جس کے دو دن ایک حالت پر گزریں وہ خسارے میں رہا اور در و دیوار سے یہ صدا آرہی ہے کہ ع

یا قدم آگے بڑھاؤ ورنہ لو راہِ عدم

دنیا میں آج کل ایک عام گھوڑ دوڑ کا تماشا ہو رہا ہے۔ ہر گروہ کے شہسوار جوق در جوق اس میں آتے ہیں اور اپنے اپنے ہنر دکھاتے جاتے ہیں۔ کچھ ان میں سے گھر دم آتے ہی برق خاطف کی طرح ایک آنِ واحد میں گزر گئے، کچھ ان کے پیچھے پہنچے، کچھ راہ میں ہیں۔ بگرافتاں و خیزاں چلے آتے ہیں۔ کتنوں نے اپنے گھوڑوں کی ابھی باگ اٹھائی ہے، کتنے چلنے کی تیاری کر رہے ہیں لیکن بہتوں کو ابھی گھوڑ دوڑ کی خبر بھی نہیں پہنچی۔ اُن کے گھوڑے تھان پر بندھے ہوئے ہیں اور خود آرام سے پڑے سوتے ہیں۔ شاید وہ اس وقت بیدار ہوں گے جب گھوڑ دوڑ کا وقت نکل جائے گا اور وہ ہاتھ ملتے رہ جائیں گے۔ اے مسلمانو! ہم کو خوف ہے کہ وہ ناکام گروہ کہیں تمھاری ہی قوم نہ ہو! اور وہ ہاتھ جو حسرت سے ملے جائیں گے تمھارے ہی ہاتھ نہ ہوں۔

اے مسلمانو! تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ جو شے تم کو اُبھرنے نہیں دیتی وہ کیا ہے؟ اور جس کے سبب تم جنبش نہیں کر سکتے وہ کون سی بندش ہے؟

یاد رکھو وہ تمھاری بیہودہ تقلید ہے جس نے تم کو مذہبی امور ہی میں مجبور اور بے اختیار نہیں کیا بلکہ تجارت میں، زراعت میں، علم و ہنر میں، حرفے اور پیشے میں غرض ہر کام میں تمھاری عقلوں پر پردہ اور ہر راہ میں تمھارے پاؤں میں بیڑی ڈال رکھی ہے اور تم کو اس پرند جانور کی مانند بے بس کر رکھا ہے جس کے پر کٹے ہوں اور آنکھیں سی ہوئی ہوں۔ نہ تم میں طاقتِ پرواز ہے نہ نگاہ دور بیں۔ تقلید نے تم کو تمام دینی اور دنیوی ترقیوں سے فارغ البال کر رکھا ہے اور تمھارے کان میں یہ پھونک دیا ہے کہ جو کچھ کرنا تھا سو اگلے کر گئے، اب اس سے زیادہ کرنا غیر ممکن ہے۔ تمھارے نزدیک جس قطع کی کشتی طوفانِ نوح میں بنائی گئی تھی اس سے بہتر کوئی وضع انسان کے ذہن میں نہیں آسکتی اور جو پیشہ آج سے ہزار برس پہلے تمھارے بزرگوں نے اختیار کیا تھا اُس کے سوا کسی حیلے سے تم روٹی نہیں کما سکتے۔ تمھارے نزدیک تمام عقل انسانی پہلے طبقوں پر تقسیم ہوگئی اور انھوں نے تمھارے لیے کوئی موقع ایسا نہ چھوڑا جس میں تم کو اپنی انسانیت سے کچھ کام لینے کی ضرورت

پڑے شیخ نے قانون میں بدن انسان کی تشریح جو لکھ دی سو لکھ دی اور محمد حسین دکنی برہانِ قاطع میں لغات فارسی کی تحقیق کر گیا سو کر گیا۔ اب کون ہے جو قانون سے کچھ بڑھ کر لکھ سکے یا برہان میں کوئی عیب نکال سکے۔ تم صرف انھیں لوگوں کی تقلید نہیں کرتے جن کے ساتھ تم کو حسنِ عقیدت ہے بلکہ طب میں جالینوس کی، منطق میں ارسطو کی، ہندوستان کی رسموں میں ہندوؤں کی تقلید کو بھی اسی قدر ضروری جانتے ہو جس قدر مذہب میں امام اعظم کی تقلید تمھارے نزدیک واجب و لازم ہے۔ اگر کسی کو اس بات میں تامل ہو تو نکاحِ بیوگان کے معاملے میں غور کرے اور دیکھے کہ اس کا مجوز کون ہے؟ اور مانع کون ہے؟ اور ہندوستان کے عام مسلمانوں نے مجوز کے حکم کی تعمیل کی ہے یا مانع کا کہنا مانا ہے۔

اسی تقلید کی بدولت تم میں ایک اور مرض پیدا ہو گیا ہے جس نے تمھاری رہی سہی ہمت خاک میں ملا دی ہے اور تم کو بالکل اپاہج کر دیا ہے۔ پوچھو وہ کیا ہے؟ وہ خانہ خراب وضع داری ہے جس کی ہدایت سے تم ترقی کرتے والوں کو متلون مزاج سمجھتے ہو اور ڈھور ڈنگروں کی طرح سدا ایک حالت پر رہنے کو کمال نفس انسانی قرار دیتے ہو۔

ہندوستان کے وضعداروں کی یہ رائے ہے کہ آدمی اپنی زندگی میں جو طریقہ یا جو حالت اختیار کرے اس کو آخر عمر تک ترک نہیں کرنا چاہیے۔ جوانی میں اگر داڑھی چڑھانے کی عادت ہو جائے تو سن شیخوخت تک اس وضع کو نباہنا ضرور ہے، اور بچپن میں اگر کامدار ٹوپی پہننے کا لپکا پڑ جائے تو بڑھاپے کے جھریائے ہوئے چہرے کو بھی اس سے محروم نہیں رکھنا چاہیے۔

چنانچہ معتبر راویوں سے سنا گیا ہے کہ دو بزرگوار نجف خانی جن کا سن شریف ساٹھ پینسٹھ سے متجاوز ہو گیا تھا اور نہایت متقی اور متورع آدمی تھے۔ ہر جمعہ کو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ شاہ صاحب بھی ان کی کمال تعظیم کرتے تھے باایں ہمہ تقدس دونوں حضرات داڑھی گھٹواتے تھے۔ بعضے منھ پھٹ آدمیوں نے جو ان پر اعتراض کیا تو یہ فرمایا کہ ہم خود اس حرکت سے منفعل ہیں مگر کیا کریں جو وضع قدیم سے چلی آتی ہے اس کے خلاف کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔

اسی طرح ایک شریفوں کی بستی میں ایک صاحب سن رسیدہ بڑے نمازی اور پرہیزگار تھے مگر عشاء کی نماز کبھی نہ پڑھتے تھے، لوگوں نے سبب پوچھا تو فرمایا کہ بچپن میں تو اس سبب سے نہیں پڑھی کہ کھانا کھاتے ہی شام سے سو رہتے تھے، جوانی میں لہو و لعب مانع رہا، اب بڑھاپے میں نئی بات کرتے ہوئے جی ہچکچاتا ہے۔

خیر ہم اپنے قدما کی اس رائے پر اعتراض نہیں کرتے کیونکہ اس وقت زمانے کا مقتضا یہی تھا، سلطنتِ مغلیہ پر زوال آچکا تھا، ترقی کی راہیں فتنہ و فساد کے سبب چاروں طرف سے مسدود تھیں، طبیعتوں پر مایوسی اور افسردگی چھائی ہوئی تھی، ایسے وقت میں تنزل کے جس قدر آثار مسلمانوں میں پائے جاتے تھوڑے تھے۔ مگر ہم کو اپنے ہمعصروں کے حال پر بے اختیار رونا آتا ہے جو اس امن اور آزادی کے زمانے میں بھی وضعداری کے حصار سے باہر نہیں نکلتے اور مقتضائے وقت کو نہیں دیکھتے۔ نہ آپ ترقی کرنا چاہتے ہیں اور نہ اوروں کی ترقی کو پسند کرتے ہیں۔ جو شخص اپنی پست حالت سے نکل کر اچھی حالت میں آنا چاہتا ہے اس کو نرا متلون مزاج یا بے استقلال ہی نہیں بتاتے بلکہ اُس پر انواع و اقسام کی رائیں لگاتے ہیں جن میں سب سے ہلکا الحاد کا فتویٰ ہے۔

شائستہ ملکوں میں آج کل ترقی کی یہ صورت ہے کہ جو شخص پانچ سات برس کہیں پردیس میں رہ آتا ہے وہ اس قابل نہیں رہتا کہ وطن میں پہنچ کر اسی وقت وہاں کی عام مجلسوں میں شریک ہوجائے۔ جتنے دنوں وہ باہر رہتا ہے اتنی مدت میں وہاں اس قدر ترقی ہوجاتی ہے کہ یہ وہاں پہنچ کر ایک دوسرا عالم دیکھتا ہے اور اپنے تئیں اس شعر کا مصداق پاتا ہے ؎

عبارت کوتہ و دل تنگ و خاصان ملک زیبا
چہ داند مردِ صحرائی طریقِ کارسازی را

سچ یہ ہے کہ آیتہ کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ کے معنی ایسے ہی ملکوں میں جاکر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف المخلوقات اور خلیفۃ الرحمٰن ہونا وہیں جاکر ثابت ہوتا ہے نہ کہ ہندوستان میں اور خاص کر ہمارے بھائی مسلمانوں میں، جن کی حالت کو دیکھ کر

خدائے تعالیٰ کی قدرت اور اس کی فیاضی ایک خاص حد تک محدود معلوم ہوتی ہے اور اس آیت کے معنی صرف اعتقاداً تسلیم کرنے پڑتے ہیں کہ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا۔

بارِ خدایا! ہماری قوم کو تقلیدِ بیجا اور وضعداری بے سروپا سے نجات دے اور ان کو دینی و دنیوی ترقیات پر آمادہ کر۔ ان کا ادب ان کو قدما سے آگے نہیں بڑھنے دیتا اور ان کی وضعداری پستی سے بلندی کی طرف نہیں جانے دیتی۔ کاش یہ بے ادب متلون مزاج ہی بن کر قدم آگے بڑھائیں اور جوہر قابل کی قدر پہچانیں جو تو نے بنی انسان کے تمام اگلے اور پچھلے طبقوں کو یکساں عنایت کیا ہے ؎

سر روحانیاں داری ولے خود را نہ دیدستی
بخوابِ خود در آتا قبلۂ روحانیاں بینی

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

(۱) ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

(۱) شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول ؛ دہلی، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند؛
۱۹۶۹ء ؛ صفحات ۱۶۰ ؛ کاغذی جلد ؛ قیمت دو روپے۔

(۲) غیر سودی بنک کاری ؛ مذکورہ بالا ناشر؛ ۱۹۶۹ء: صفحات ۳۲۶ ؛ مجلد ؛ قیمت ۴ روپے

ادھر کچھ دنوں سے مختلف ملکوں کے بعض مسلم ماہرین معاشیات خصوصی طور پر ان بنیادوں کا مطالعہ کر رہے ہیں جن پر بنکوں کی اس انداز سے تنظیم نو کی جا سکے کہ قومی زندگی میں ان کی افادیت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ لوگوں کو سودی لین دین سے چھٹکارا مل جائے زیر تبصرہ دونوں کتابیں انھیں کوششوں کی ایک کڑی ہیں۔ مصنف، جو علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں معاشیات کے استاد ہیں، اکنامکس میں پی۔ ایچ۔ ڈی کرنے کے علاوہ فقہ اسلامی کا براہ راست عربی زبان میں مطالعہ کر چکے ہیں۔ اس طرح قدیم وجدید کے امتزاج نے ان کے دلائل میں وزن پیدا کر دیا ہے۔

اگرچہ یہ کتابیں الگ الگ شائع کی گئی ہیں لیکن درحقیقت دونوں ایک دوسرے

کا تکملہ ہیں۔ پہلی کتاب میں مصنف نے دو فقہی اصطلاحات، شرکت اور مضاربت کو پورے شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کے بعد ان کے اس بنیادی فرق کو اجاگر کیا ہے کہ اول الذکر میں دو یا دو سے زیادہ افراد کسی کاروبار میں متعین سرمایوں کے ساتھ اس معاہدے کے تحت شریک ہوتے ہیں کہ اصولی طور پر سب مل کر کاروبار کریں گے اور کاروبار کے نفع و نقصان میں سرمایے کی متعین نسبتوں کے ساتھ شریک ہوں گے۔ اس کے برخلاف مضاربت میں ایک فریق (خواہ وہ ایک شخص ہو یا چند اشخاص ہوں) سرمایہ فراہم کرتا ہے اور دوسرا فریق (ایک یا زیادہ افراد) اس شرط کے ساتھ اس سرمایہ سے کاروبار کرتا ہے کہ نفع میں تو وہ اور صاحب سرمایہ دونوں ایک متعینہ نسبت سے حصہ دار ہوں گے لیکن نقصان کی صورت میں پوری ذمہ داری صرف صاحب سرمایہ کے سر ہوگی۔

ان دونوں قسموں پر مصنف نے پہلی کتاب میں پوری تفصیل کے ساتھ اس غرض سے بحث کی ہے کہ اپنی دوسری کتاب (غیر سودی بنک کاری) میں انھوں نے انھیں دونوں بنیادوں پر لاسودی بنک کی عمارت کا خاکہ پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں آگے بڑھنے سے قبل مصنف کے انداز فکر کو سمجھنے کے لیے شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول کے صفحہ ۸ کی حسب ذیل سطریں ضرور ذہن میں رکھنی چاہئیں۔

> شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی وضاحت میں ہم نے اسلامی فقہ کے چاروں مشہور مکاتب، حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی کی مستند کتابوں کو سامنے رکھا ہے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ نظام بنک کاری کی تنظیم نو کے لیے شرکت اور مضاربت کے سلسلے میں ایسی رایوں کو بنیاد بنائیں جو ان مکاتب فقہ کے درمیان متفق علیہ ہوں یا جن پر زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے میسر آسکے۔ البتہ جن امور کے سلسلے میں خود قرآن و سنت نے کوئی متعین ضابطہ نہیں دیا ہے ان میں زمانے کی تبدیلی اور نت نئی ضروریات پیدا ہونے کی وجہ سے بسا اوقات دوسری یا تیسری صدی ہجری کے مرتب کردہ فقہی احکامات کو من و عن قبول کرنے کی بجائے ان میں مناسب ترمیم و تبدیلی منشاء شریعت کے زیادہ مطابق ہو سکتی ہے۔ اسی حقیقت کے پیش نظر

چند مسائل میں ہم نے ایسی رائیں اختیار کی ہیں جو ان فقہا نے نہیں اختیار کی تھیں۔ ایسے مواقع پر جو بہت ہی کم ہیں، ان شرعی اصولوں اور شرعاً معتبر مصالح کا حوالہ دیا گیا ہے جو اس نئی رائے کی بنیاد بنتے ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی روشنی میں غیر سودی بنک کاری مصنف کے خیال میں اس طور پر ممکن العمل ہے کہ پہلے کچھ لوگ مل کر شرکت کے اصول پر سرمایہ فراہم کریں۔ یہ لوگ بنک کے "حصہ دار" کہلائیں گے اور اس کے نفع و نقصان میں اپنے سرمایے کی نسبت کے اعتبار سے برابر کے شریک ہوں گے۔ حصہ داروں کی تعداد میں موقع و محل کی مناسبت سے کمی بیشی ہوتی رہے گی۔ دوسرے درجے پر وہ لوگ ہوں گے جو بنک کے اجرا کے لیے تو سرمایہ مہیا نہیں کریں گے لیکن بنک کے قائم ہو جانے کے بعد اس میں اپنی رقمیں جمع کرائیں گے اور بوقت ضرورت بنک سے قرض لیں گے۔ ایسے لوگ بنک کے "کھاتہ دار" کہلائیں گے۔ کھاتہ داروں میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو اپنی جمع کی ہوئی رقم میں کسی قسم کا نقصان برداشت کرنے کو تیار نہ ہوں گے۔ ایسے لوگوں کی رقمیں بنک کے پاس بطور قرض جمع رہیں گی، بنک اس سلسلے میں انھیں چیک سسٹم کی سہولت مہیا کرے گا۔ اس قسم کی رقموں کو بنک اگر کسی کاروبار میں لگائے گا تو رقموں کے اصل مالکوں کو کاروبار کے نفع و نقصان سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ وہ صرف اپنی جمع کی ہوئی رقم بیک وقت یا علی الحساب واپس لے سکتے ہیں۔ (غیر سودی بنک کاری، ص ۶۷)

اس کے برخلاف جو کھاتہ دار اپنی رقم پر منافع کے طالب ہوں گے ان کی حیثیت ایک شریک کار کی سی ہوگی۔ اس طرح انھیں اپنی جمع کی ہوئی رقم پر متعینہ نسبت کے ساتھ نفع و نقصان دونوں میں شرکت کرنی پڑے گی۔" اس طرح غیر سودی بنک کاری کے نظام میں کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوگی کہ نقصان کا خطرہ مول لیے بغیر کوئی کھاتہ دار اپنی رقم پر منافع حاصل کر سکے" (غیر سودی بنک کاری، ص ۵۰)۔

بعض لوگوں کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب منافع یقینی نہ ہوگا تو ایسے بہت سارے لوگ ہوں گے جو اپنی بچت کی رقم بنک میں جمع کرنا پسند نہ کریں گے لیکن مصنف اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ وہ اس سلسلے میں موجودہ سودی بنک کاری کے ماہرین کے خیالات

اور ان کی پیش کردہ رپورٹوں کا تجزیہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "موجودہ سودی معیشت میں بھی، سود کو بچت کا ایک طاقت ور محرک نہیں قرار دیا گیا ہے، نہ اُسے بچت کے دوسرے اسباب وعوامل کے درمیان کوئی نمایاں مقام دیا گیا ہے۔ مزید برآں اکثر ماہرینِ معاشیات کے نزدیک شرح سود میں اضافہ بچت کی رسد میں اضافے کا سبب نہیں بنتا، یا اگر بنتا ہے تو ناقابلِ لحاظ حد تک، اور یہ اس محرک کی کمزوری کی دلیل ہے۔" (غیر سودی بنک کاری، ص ۲۷۹)
اور چونکہ مصنف کے "مجوزہ نظام میں کاروباری طبقہ اور کسی درجے میں حکومت اور عوام کو بنکوں سے (غیر سودی) قرض ملنے کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ ان کے قرض کھاتہ میں رقمیں جمع کی جائیں۔ اجتماعی شعور رکھنے والے عوام کو قرض کھاتہ کی یہ حیثیت ترغیب دلائے گی کہ وہ اپنی رقمیں خود ذخیرہ کر رکھنے کی بجائے بینکوں کے قرض کھاتوں میں جمع کریں۔" (ایضاً، ص ۶۸)

غیر سودی بنک کاری کا جو نقشہ زیر تبصرہ دونوں کتابوں میں پیش کیا گیا ہے وہ مصنف کی حسب ذیل شرط کو ذہن میں رکھتے ہوئے بہت حد تک قابلِ عمل نظر آتا ہے۔

"بینکنگ، انشورنس، تجارتی کمپنیوں اور مجموعی طور پر پوری معیشت کی اسلامی تنظیم تو ایک ایسے اسلامی معاشرے ہی میں ممکن ہے جو غیر اللہ کی حکمرانی سے آزاد ہو اور قرآن وسنت کو آخری فیصلہ کن اتھارٹی کا مقام دیتا ہو۔" (شرکت اور مضاربت ...، ص ۱۵۹)

فنی حیثیت سے تو کتاب کا مکمل جائزہ صحیح طور پر وہی لوگ لے سکتے ہیں جنھیں بنک کاری کے موجودہ نظام سے گہری واقفیت ہو۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ بنک کی فنی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور سمجھانے میں مصنف پوری طرح سے عہدہ برآ ہوئے ہیں اپنے کو صرف زیر تبصرہ کتابوں تک محدود رکھیں۔ جب بھی کچھ ایسے سوالات ذہن میں آتے ہیں جن سے شافی جواب مرتب طور سے ہمیں کتاب میں نہیں ملتے۔ مثلاً:

(۱) بنک کے کاروبار کو مصنف نے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے ایک قسم ان خدمات کی ہے جو بنک، فیس، کمیشن یا متعین اجرت کے عوض انجام دے گا اور اس طرح اسے مالی منفعت حاصل ہوگی۔ اس قسم کی خدمات میں سفری چیک، بنک ڈرافٹ وغیرہ شامل ہیں۔ مصنف کی رائے ہے کہ یہ طریقہ غیر سودی بنک کاری کے نظام میں بھی حسب عادت

جاری رہے گا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقہ بھی سود کی آلائشوں سے پاک نہیں ہے۔ اگر کوئی بنک دو مختلف رقموں کے ڈرافٹ پر فیصد کے حساب سے کمیشن وصول کرتا ہو تو پھر ایسا کمیشن حق المحنت کے دائرے سے نکل کر سود کی مملکت میں داخل ہو جاتا ہو۔ کیونکہ ڈرافٹ خواہ ۱۰۰ روپے کا ہو یا ۱۰۰ ہزار روپے کا، اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر بنک کا وقت اور اسٹیشنری وغیرہ یکساں خرچ ہوگی۔ اگر بات صرف حق المحنت تک محدود رہے تو دونوں رقموں کے ڈرافٹ پر کمیشن یکساں ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے۔ بلکہ اصل رقم کی کمی بیشی سے کمیشن کی رقم میں بھی کمی بیشی ہو جاتی ہے۔ اگر مصنف کے مجوزہ نظام میں کمیشن کا موجودہ طریقہ رائج رہے گا۔ (کتاب سے کچھ ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے غیر سودی بنک کاری، ص ۱۴۱) تو پھر اس میں اور "سود" میں حدِ فاصل کیا ہوگی؟

(۲) مصنف کے مجوزہ نظام بنک کاری میں کاروباری لوگوں کو بنک کسی ضمانت کے بالمقابل مضاربت کے اصول پر قرض دے گا (غیر سودی بنک کاری، ص ۹۷) دوسرے لفظوں میں سرمایہ بنک کا ہوگا اور کارکردگی قرض لینے والے کی۔ ادائگی قرض کے بارے میں مصنف یہ کہتے ہیں کہ جب کاروبار میں نفع ہوگا تب تو بنک حسب قاعدہ اپنے سرمایے کی نسبت سے منافع میں شریک ہوگا لیکن اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے (اور ایسے مواقع بارہا پیش آئیں گے!) تو پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ کاروباری فریق پورے طور سے دیوالیہ ہو گیا ہے یا صرف اسی متعینہ کاروبار میں اُسے نقصان ہوا ہے جس کے لیے اس نے بنک سے قرض لیا تھا۔ اول الذکر صورت میں ریاست اپنے بیت المال سے بنک کا نقصان پورا کرے گی کیونکہ " بنک کے ناقابلِ وصول قرضوں کی ادائگی کی ذمہ داری آخری طور پر اسلامی ریاست پر ڈالنا نہ تو کوئی انوکھی بات ہے اور نہ یہ ایسے بار کو مستلزم ہے جسے زیادہ اہمیت دی جائے۔ زکوٰۃ وعشر کی مدات میں سے ایک مد ایسے قرض داروں کی امداد بھی ہے جو ادائے قرض سے قاصر ہوں۔" (غیر سودی بنک کاری ص ۱۶۲)۔ لیکن اگر قرض دار کے پاس دوسرے وسائل قرض ادا کرنے کے لیے موجود ہیں یا ضمانتوں کی حیثیت اتنی ہے کہ اس سے قرض وصول کیا جا سکے تو بنک ان ذرایع

کو نیلام کرا کے اپنا قرض وصول کرے گا۔ (ایضاً ص ۱۰۰) بظاہر یہ بات دل لگتی نظر آتی ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو شرکت اور مضاربت کے شرعی اصولوں کی بنیاد پر بنک کا یہ رویہ جائز قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس نے قرض مضاربت کے اصول پر دیا تھا اور مضاربت میں صرف صاحبِ سرمایہ ہی کو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ یہاں پر یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ کاروباری فریق کے پاس چونکہ دوسرے مالی وسائل قرض ادا کرنے کے لیے موجود ہیں جسے اس نے ضمانت کے طور پر بنک کے پاس رہن رکھا تھا اس لیے مضاربت کی مذکورہ بالا شرط اس پر عائد نہیں ہوتی۔ قاعدے کی رو سے ضمانت کے باوجود کاروبار میں نقصان ہو جانے کے بعد بنک اپنا اصل سرمایہ واپس لینے کا مجاز نہیں کیونکہ سرمایہ مہیا کرتے وقت صاحب سرمایہ کے لیے "کوئی ایسی شرط کرنا جائز نہیں جس کے مطابق نقصان میں صاحب سرمایہ اور کاروباری فریق دونوں کی شرکت ضروری ہو" (شرکت اور مضاربت ... ص ۲۲) جب اس قسم کی کوئی شرط جائز نہیں ہے تو پھر کاروباری فریق کی دوسری جائداد سے صاحبِ سرمایہ اپنی رقم کس طرح واپس لے سکتا ہے؟ مصنف کے مجوزہ نظام میں تو ضمانت کا مطلب صرف یہی ہو سکتا ہے کہ اگر کاروبار میں منافع ہونے کے باوجود کاروباری فریق بے ایمانی پر کمر باندھ لے تو صاحب سرمایہ اپنا حصہ مضمونہ جائداد سے وصول کر لے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ غیر سودی بنک کاری کا مجوزہ نظام مصنف صرف اندرون ملک کے لیے پیش کر رہے ہیں۔ بین الاقوامی سطح پر جہاں سب کاروبار "سودی" ہوتا ہے خواہ وہ غیر ملکی تجارت کی شکل میں ہو یا ترقیاتی منصوبوں کے لیے قرض کی صورت میں؛ مجوزہ نظام بنک کاری پوری طرح سے کام نہیں دے سکتا۔ اس سلسلے میں مصنف نے وضاحت کر دی ہے کہ:

> اس بحث میں ہم نے بیرونِ ملک سے حاصل کیے جانے والے قرضوں پر کوئی گفتگو نہیں کی ہے' .... ہم ایک خود کفیل معیشت فرض کر کے گفتگو کر رہے ہیں جو بیرونی ممالک سے کوئی لین دین نہیں کرتی۔ یہ مفروضہ حقیقت واقعہ کے خلاف ہے

لیکن مطالعہ میں سہولت کے لیے ابتدءً اس کے بغیر چارہ نہیں۔ بیرونی ممالک سے تجارت اور لین دین کے مطالعہ میں زر و بنک کاری سے متعلق بہت سے نئے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن پر علحدہ بحث مفید ہوگی۔

(غیر سودی بنک کاری ... ص ۲۴۵)

یہ فیصلہ کرنا کہ اندرون ملک بھی غیر سودی بنک کاری عام حالات میں ممکن ہے یا نہیں، تبصرہ نگار کی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ تو "ممکنات" کی بحث میں پڑے بغیر ان لوگوں کو اس کتاب کا مطالعہ کرنے کی سفارش کرسکتا ہے جنھیں اس موضوع سے دل چسپی ہو۔ کتاب کے آخر میں (صفحات ۲۹۷ - ۳۱۷) میں مصنف نے اس موضوع پر اُردو، عربی اور انگریزی میں لکھے گئے چند مقالات اور کتابوں کی ایک فہرست ان کے مضمون کے مختصر تعارف کے ساتھ دی ہے، اس فہرست سے کتاب کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے ملکوں کے مسلمان ماہرین معاشیات کس حد تک بلاسودی بنک کاری کے موضوع پر کام کرچکے ہیں۔

---

(۲) مُحمّد شہاب الدّین ندوی

(۱) چاند کی تسخیر قرآن کی نظر میں: چند آفاقی دلائل کا جائزہ؛ حصہ اول؛ صفحات ۲۰۲؛ مجلد قیمت ۴ روپے۔

(۲) اسلام اور جدید سائنس؛ ص ۳۲؛ قیمت ۵۰ پیسے۔

(۳) نظریۂ اشتراکیت: ایک قرآنی تمثیل کا جائزہ؛ ص ۲۴؛ قیمت ۴۰ پیسے۔

(۴) قرآن کا پیغام ہندی مسلمانوں کے نام؛ ص ۴۸؛ قیمت ۷۵ پیسے

(ناشر: فرقانیہ اکیڈمی، چیک بانادر (بنگلور نارتھ)

بنگلور میں دارالعلوم ندوۃ العلما (لکھنؤ) کے ایک نوجوان عالم، مولوی محمد شہاب الدین ندوی، نے اپنے چند ہمدردوں کی مدد سے فرقانیہ اکیڈمی کے نام سے ایک تحقیقی ادارہ قائم کیا ہے جس کا بنیادی مقصد موجودہ سائنسی دور کی ضرورت و تقاضے کے مطابق اسلامی

لٹریچر، اُردو، انگریزی اور دیگر زبانوں میں شائع کرنا، اور اسلام کی ترجمانی جدید ذہنیت کے مطابق علمی انداز میں کرتا ہے"۔ فی الحال ایک مختصر سی لائبریری اور ایک پبلشنگ ہاؤس کا قیام عمل میں آچکا ہے، جس کے تحت اکیڈمی نے مذکورہ بالا چار کتابیں (دراصل ایک کتاب اور ۳ پمفلٹ) شائع کردی ہیں۔ اکیڈمی کے اعلان کے مطابق ان کتابوں کا انگریزی زبان میں بھی ترجمہ کیا جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ حسب ذیل بارہ کتابیں اشاعت کے لیے تیار ہیں، جن کے مضمون کا اندازہ خود کتابوں کے عنوان سے بہت حد تک کیا جاسکتا ہے:

(۱) چاند کی تسخیر قرآن کی نظر میں، حصہ دوم (۲) راکٹوں کی کہانی قرآن کی زبانی
(۳) کلوروفل اور قرآن (۴) نباتات سے انسانیت تک
(۵) قرآن حکیم اور نظریۂ ارتقا (۶) قرآن مجید اور سائنس
(۷) اسلام اور عصر حاضر (۸) قرآن اور بائبل
(۹) سائنس اور مسلمان (۱۰) قرآنی نظریۂ سماوات
(۱۰) منکرین حدیث کا پوسٹ مارٹم (۱۲) حدیث، قرآن اور سائنس کی میزان میں

فرقانیہ اکیڈمی اتنے بڑے کام کا بیڑا اُٹھانے پر قابلِ مبارک باد ہے۔ کام کی اہمیت اور افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا لیکن اس فہرست پر نظر ڈالتے ہی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا عناوین سے انصاف کرنے کے لیے ایک ایسے ادارے کی ضرورت ہے جس میں علوم اسلامیہ، سماجیات اور انسانیات، فزیکل اور نیچرل سائنسز، تقابلی مطالعہ ادیان نیز تاریخ عالم پر گہری نظر رکھنے والے ایسے مختلف رفقاء کام کر رہے ہوں جنھیں دنیا کی کم از کم تین زبانوں (عربی، اُردو، انگریزی) پر عبور حاصل ہو۔ ان شرطوں کو پورا کیے بغیر ان میں سے کوئی کتاب بھی علم وفن کی دنیا میں اپنی جگہ نہ بنا سکے گی۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سب کی سب کتابیں (یا ان کی بڑی تعداد) صرف ایک مصنف کے زورِ قلم کا نتیجہ ہیں، جن کی زود قلمی کا عالم یہ ہے کہ انھوں نے ۲۷۲ صفحہ کی زیر تبصرہ پہلی کتاب کل ۲۰ دنوں میں لکھ کر مکمل کردی۔

چاند کی تسخیر... کی وجہ تصنیف یہ ہے کہ "کرۂ قمر پر انسانی قدموں کے پہنچ جانے کی وجہ سے بعض مذہبی حلقوں میں ایک ہل چل پیدا ہو گئی ہے، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق چاند اور دوسرے سیارے آسمانوں میں جڑے ہوئے ہیں، اور ان پر کسی ذی روح کا پہنچنا ممکن نہیں ہے۔" اسی غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے مصنف نے چند قرآنی آیات کی اس طور پر تشریح کی ہے کہ ان سے یہ غلط فہمی دُور ہو جاتی ہے کہ ان تک انسانی قدموں کا پہنچنا ناممکنات میں سے تھا۔ مصنّف کا خیال ہے کہ تسخیرِ قمر کی وجہ سے عیسائیت اور ہندومت کے ماننے والوں کے "عقائد متزلزل ہو چکے ہیں اور ان کے مذہبی ایوانوں میں صفِ ماتم بچھ گئی ہے"۔ (ص ۵۵)۔ "مگر الحمد للہ.... ہماری کتاب برحق کی تصریحات کے مطابق تسخیرِ قمر سے ہمارے ایمان میں اضافہ ہو گیا ہے۔" (ص ۵۶ - ۵۷)

چاند کی تسخیر سے مسلمانوں کے ایمان میں اضافہ ہوا ہے یا نہیں، یہ مسئلہ خود اپنی جگہ پر قابلِ بحث ہے، لیکن اصولی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دنیا کے کسی بھی مذہب کا وہ کون سا ممتاز عالم ہے جس نے تسخیرِ قمر کے بعد کوئی ایسی بات کہی ہو جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکے کہ اس کے "مذہبی ایوانوں میں صفِ ماتم بچھ گئی ہے" (اس قسم کے بلا دلیل دعوے مصنف نے جگہ جگہ اپنی کتاب میں کیے ہیں، جس کی وجہ سے کتاب اپنی افادیت کے باوجود "تحقیق" کے موجودہ مسلّمہ معیار تک نہیں پہنچ سکی ہے)۔ اگر آرمسٹرانگ کی کامیابی کے بعد کوئی سرپھرا یورپین اس خیال سے خودکشی کر لیتا ہے کہ "وہ خدائی نظام میں مداخلت نہیں برداشت کر سکتا" یا مصنف کا کوئی "روشن خیال" ہندو دوست تسخیرِ قمر پر تبصرہ کرتے ہوئے ان سے یہ کہتا ہے کہ "اب خدا بڑی مشکل میں پڑ گیا ہے" (ص ۵۶) یا مدینہ کا کوئی "عالم" اس بنا پر واقعہ تسخیرِ قمر کی روایت کو تسلیم کرنے میں مذبذب ہے کہ راوی "شاہدِ عادل" نہیں ہے تو ان باتوں کا یہ مطلب کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہبی حلقوں کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ اس قسم کی عوامی باتوں سے متاثر ہو کر مذاہب کے بارے میں یک قلم فیصلہ کر دینا درحقیقت مذاہب یا عالمی تحریکوں کے تقابلی مطالعے سے ناواقفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

مصنف کے اس خیال سے تبصرہ نگار پوری طرح متفق ہے کہ قرآن کی تشریح و تعبیر

حالات و زمانہ کے مطابق بدلتی رہی ہے اور بدلتی رہیں گی۔ نظام فلکی کے بارے میں ماضی کے مفسرین کرام نے قرآنی آیات کی تشریح جس انداز پر کی تھی وہ ان کے مطمح علم اور مبلغ نظر کی آئینہ دار تھی، اسے قرآن کا حتمی مطلب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر کسی زمانے میں فلکیات (یا زندگی کے کسی شعبہ کے علم) میں مزید تحقیقات کی بدولت اضافے ہوتے ہیں اور وہ اضافے پرانی تشریحوں اور تفسیروں کے خلاف پڑتے ہیں تو اس سے یہ مطلب نہ نکالنا چاہیے کہ "علم" اور "قرآن" میں کوئی تضاد ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ماضی اور حال کے علم میں فرق آچکا ہے۔ مصنف نے یہ بات بالکل صحیح کہی ہے کہ قرآن اپنے اولین مخاطبین کی علوم سائنس سے ناواقفیت کی بنا پر ان ایجادات و انکشافات کو واضح الفاظ میں بیان نہیں کرسکتا تھا جو آئندہ پیش آنے والے تھے کیونکہ "اگر قرآن میں مستقبل سے متعلق تمام امور صراحتاً مذکور ہوتے تو عہد ماضی میں ان کا سمجھنا دشوار ہوتا، بلکہ قرآن ایک معمہ اور چیستاں بن جاتا، شکوک و شبہات پیدا ہوتے اور اعتراضات وارد ہوتے . . . قرآن مختصر ہونے کے بجائے کافی ضخیم ہوجاتا . . . اس طرح قرآن (کتاب) ہدایت ہونے کے بجائے سائنس اور ٹکنالوجی کی کتاب بن جاتا . . . (ص ۱۱۵) لیکن اس کے ساتھ ساتھ مصنف کو اس بات پر بھی ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیے کہ جس طرح تبدیلِ زمانہ سے تکوینی قوانین کی تشریحات بدل سکتی ہیں۔ اسی طرح احکام تشریعی میں بھی حالات موجودہ کے لحاظ سے ایک حد کے اندر رد و بدل ہوسکتا ہے۔

چاند کی تسخیر . . . کے علاوہ مذکورہ بالا تینوں کتابوں کا موضوع ان کے عنوان سے ظاہر ہے۔ ان کتابچوں میں مصنف نے چند آیات قرآنی کی تشریح اس انداز سے کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام اور سائنس میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے؛ نظریہ اشتراکیت ایک طاغوتی اور شیطانی نظریہ ہے؛ نیز ہندوستانی مسلمانوں کو اس وقت جن حالات سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے یہ خود ان کے اعمال کا نتیجہ ہے جس کی طرف قرآن نے پہلے ہی اشارہ کردیا تھا اور ان حالات سے عہدہ برآ ہونے کی صورتیں بھی بتادی تھیں۔ اب یہ مسلمانوں کا کام ہے کہ اگر وہ ان حالات سے چھٹکارا پانا چاہتے ہیں تو قرآن کے بتائے ہوئے علاج اور نسخہ پر عمل کریں۔

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

مولوی محمّد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دِلّی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳   **اکتوبر ۱۹۷۱ء**   شمارہ ۴

سالانہ قیمت		
ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)	
پاکستان کے لیے	بیس روپے	
دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر۔ نئی دِلّی ۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: **محمد حفیظ الدین**

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آئی ایم، ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

مسلم پرسنل لا

ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کی منسوخی یا اس میں ترمیم کا مسئلہ وقت کے نہایت نازک اور اہم مسائل میں سے ہے۔ اس کے تین پہلو ہیں : آئینی، سیاسی، مذہبی۔ قبل اس کے کہ ہم مسئلے کے ان تینوں پہلوؤں پر بحث کریں، ہمیں اپنے ذہن میں اچھی طرح واضح کرلینا چاہیے کہ مسئلہ کیا ہے اور اس نے اتنی اہمیت کیوں اختیار کرلی ہے۔

پرسنل لا سے مراد ہے وہ قانون جس کا تعلق نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ کے معاملات سے ہے۔ عرب ممالک میں یہ قانون احوال شخصیہ اور پاکستان میں عائلی قانون کے نام سے موسوم ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت کے زمانے میں جب دیوانی، فوجداری مال کے قوانین سب شہریوں کے لیے یکساں ہوتے تھے، پرسنل لا یا عائلی قانون ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے الگ الگ بنائے گئے اور یہ کوشش کی گئی کہ جو قانون ہندوؤں کے لیے وضع کیا جائے وہ دھرم شاستر کے اور جو مسلمانوں کے لیے وضع ہو وہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو۔ ظاہر ہے یہ کوشش یہیں تک محدود تھی کہ حکومت نے اپنے طور پر بعض ہندو اور مسلمان عالموں سے مشورہ کرلیا تھا۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، ان کی نظر میں مسلم پرسنل لا قانونِ شریعت کی حیثیت نہیں رکھتا تھا، اس لیے کہ جس حکومت نے اسے بنایا اور نافذ کیا وہ اسلامی حکومت نہیں تھی۔ پھر بھی چونکہ یہ قانون مجموعی طور پر احکامِ شریعت سے ہم آہنگ تھا اس لیے انھوں نے اس کی

کوئی خاص مخالفت بھی نہیں کی۔ آزادی سے چند سال قبل جب انگریزی حکومت کی مرکزی مجلسِ وضع قوانین (سنٹرل لیجسلیٹو کونسل) کے رکن محمد احمد صاحب کاظمی مرحوم نے کچھ علماء سے مشورہ کرنے کے بعد مجلس وضع قوانین میں ایک بل منظور کرایا جس کی رو سے مسلم پرسنل لا میں بعض اہم ترمیمیں کی گئیں تو مسلمانوں نے یہ احتجاج نہیں کیا کہ غیر مسلم حکومت اور اس کی قانون ساز مجلس شریعت اسلامی میں مداخلت کر رہی ہے اس لیے کہ نہ ان کی نظر میں اس قانون کو قانون شریعت کا درجہ حاصل تھا اور نہ ان ترمیموں کو غیر مسلم حکومت کی مداخلت کہا جاسکتا تھا۔ صورت حال یہ تھی کہ اسی مجلس نے جس نے یہ قانون بنایا تھا ایک مسلمان ممبر کی تجویز پر دوسرے مسلم اور غیر مسلم ممبروں کی تائید سے کچھ ترمیمیں منظور کی تھیں۔

آج بھی بظاہر وہی مسئلہ ہے اور وہی صورت حال ہے۔ بعض مغربی تعلیم یافتہ مسلمان، جن میں پارلیمنٹ کے چند مسلمان ممبر بھی شامل ہیں، مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیموں کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور حکومت ان کو پارلیمنٹ میں ایک بل کی صورت میں پیش کرنا چاہتی ہے۔ مگر عام مسلمان اور اکثر قدیم اور جدید تعلیم یافتہ حضرات یہ پوچھے بغیر کہ جو ترمیمیں مدنظر ہیں، وہ کیا ہیں سرے سے اس بات کی مخالفت کر رہے ہیں کہ ایسی حکومت اور ایسی پارلیمنٹ جس میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے، مسلم پرسنل میں کسی قسم کی ترمیم کرے۔ کچھ افراد تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ایسا کرنا مسلمانوں کے مذہب میں مداخلت ہوگی جسے وہ کسی طرح برداشت نہیں کرسکتے۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی اکثریت کے اس رویے کی وجہ سے ایک تعطل کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے جو آگے چل کر تصادم کی صورت اختیار کرسکتی ہے۔

ہم اس مسئلے کے آئینی، سیاسی، اور مذہبی پہلو پر روشنی ڈال کر یہ دکھائیں گے کہ اس کی کیا وجوہ ہیں کہ وہی لوگ جنھوں نے انگریزی حکومت کا بنایا ہوا مسلم پرسنل لا طوعاً کرہاً قبول کرلیا تھا اور اس میں ان ترمیموں کو بھی جو اس وقت کی لیجسلیٹو کونسل نے منظور اور انگریزی حکومت نے نافذ کی تھیں گوارا کرلیا تھا، آج پرسنل لا میں ترمیم کا نام تک نہیں سننا چاہتے۔

سب سے پہلے اس مسئلے کے آئینی پہلو کو لیجیے۔ آزادی کے بعد جب جمہوریہ ہند کا پہلا آئین منظور ہوا تو اس میں اصولی ہدایتوں کے سلسلے میں یہ ہدایت بھی تھی کہ ہندوستان کے

سب شہریوں کے لیے بلا تفریق مذہب یکساں سول کوڈ بنایا جائے۔ غالباً اس وقت مجلس آئین ساز کے بہت سے ممبروں نے جن میں مسلمان ممبر بھی شامل تھے، اس بات پر غور نہیں کیا تھا کہ سول کوڈ میں پرسنل لا بھی شامل ہے اور یکساں سول کوڈ بنانے کے معنی یہ ہیں کہ ہندو پرسنل لا اور مسلم پرسنل لا کو یکسر منسوخ کردیا جائے۔ چنانچہ سیکولرزم کے انتہا پسند علم برداروں نے قانون کی اس دفعہ کا حوالہ دے کر ہندوؤں اور مسلمانوں کے پرسنل لا کی منسوخی کا مطالبہ کیا تو دونوں کی بڑی اکثریت اس قدر بھڑک گئی کہ پرسنل لا میں خفیف سی ترمیم کو بھی اس کی منسوخی کا پیش خیمہ سمجھنے لگی۔ پھر بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کے ردعمل میں یہ فرق تھا کہ اول الذکر کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہندو پرسنل لا کی منسوخی کو تو نہیں مگر اس میں بڑی حد تک ترمیم کو اشد ضروری سمجھتا تھا اور اس کی کوشش سے ہندو کوڈ بل جس کی رُو سے ہندو پرسنل لا میں اہم تبدیلیاں کی گئی تھیں، پارلیمنٹ میں متعدد ہندو ممبروں اور اس وقت کے صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد کی مخالفت کے باوجود پاس ہوگیا۔ عام ہندوؤں میں اس سے ناراضگی ضرور پیدا ہوئی مگر اس حد تک نہیں کہ پبلک ایجی ٹیشن کی صورت اختیار کرتی مگر مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں بھی اکثر لوگ مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے مسئلے کو مستقبل قریب میں اُٹھانا خلاف مصلحت سمجھتے تھے چنانچہ اس محاذ پر خاموشی رہی۔

مسئلے کا سیاسی پہلو یہ ہے کہ جب ہندو کوڈ بل تعلیم یافتہ ہندوؤں کے ایک خاصے بڑے طبقے کی مخالفت کے باوجود پاس ہوگیا تو بہت سے ہندو لیڈروں نے یہ مطالبہ کیا کہ مسلم پرسنل لا میں بھی عہدِ جدید کے تقاضوں کے مطابق ترمیم ہونی چاہیے۔ ان میں سے کچھ حضرات نیک نیتی سے یہ بات بہ وہ مسلمانوں کی فلاح و ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے، کہہ رہے تھے مگر بعض ارباب سیاست خصوصاً بھارتیہ جن سنگھ ایک طرف مسلمانوں اور دوسری طرف کانگریس پارٹی کے مقابلے میں اس حربے سے کام لینا چاہتے تھے کہ ہندو اکثریت کو یقین دلائیں کہ کانگریسی حکومت مسلمانوں سے دبتی ہے یا ان کی بے جا پاسداری کرتی ہے۔ اس لیے مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے سلسلے میں کوئی اقدام نہیں کرنا چاہتی اور مسلمانوں کی طرف سے ترمیم کی مخالفت محض ان کی فرقہ وارانہ عصبیت اور علیحدگی پسندی کی وجہ سے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان پرسنل لا میں ترمیم کے مطالبے کو مخالفوں کا حریفانہ وار سمجھنے لگے

جسے رد کرنا ضروری ہے۔

مگر سب سے اہم نقطۂ نظر جس سے مسلم پرسنل لا میں ترمیم کے سوال کو دیکھنا چاہیے مذہبی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے جس کا غیر مسلموں کو خواہ وہ کتنے ہی انصاف پسند اور مسلمانوں کے ہمدرد کیوں نہ ہوں، پوری طرح اندازہ نہیں ہو سکتا کہ اسلام میں قانونِ شریعت مذہب کا محض ذیلی یا ضمنی لاحقہ نہیں بلکہ اس کا لازمی جُز ہے۔ جہاں تک فوجداری، دیوانی مال وغیرہ کے قوانین کا تعلق ہے مسلمانوں نے کبھی زمانے کے تقاضے اور کبھی حالات کے جبر سے ان کا شریعت کے دائرۂ عمل سے نکل کر سیکولر قانون کی قلمرو میں چلا جانا برداشت کر لیا۔ مگر خاندانی تعلقات کے بارے میں جو ان کا آپس کا معاملہ ہے اور جس سے ان کے سوا کوئی جماعت متاثر نہیں ہوتی، انھوں نے اس پر اصرار کیا کہ ان کا الگ قانون ہو جو قانونِ شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ جہاں تک مسلم ممالک کا تعلق ہے زیادہ سے زیادہ تجدد پسند حکومتوں نے بھی عائلی قانون میں کم و بیش ترمیمیں ضرور کیں مگر رائے عامہ کے احترام میں یا اس کے دباؤ سے عائلی قانون کو منسوخ کرنے کی جراءت نہیں کی۔ اس کلیے میں صرف ایک استثنا ہے یعنی ترکی جہاں اتاترک مصطفےٰ کمال نے قانونِ شریعت کو یکسر نظر انداز کر کے زندگی کے ہر شعبے میں سیکولر قانون نافذ کر دیا اور ترک قوم نے شدید ناگواری کے باوجود اس فیصلے کے آگے سر جھکا دیا۔ اس کی وجہ محض آمرانہ حکومت کا خوف نہیں بلکہ وہ محبت اور عقیدت بھی تھی جو عام ترکوں کو مصطفیٰ کمال سے قومی آزادی کے ہیرو کی حیثیت سے پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ ان کی وفات کے بعد رائے عامہ کے دباؤ سے حکومت کی مخالف مذہب پالیسی رفتہ رفتہ بدل رہی ہے اور کوئی تعجب نہیں کہ عائلی زندگی کے دائرے میں قانونِ شریعت پھر سے نافذ ہو جائے۔ اب رہے غیر مسلم ممالک، جن میں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں ان ملکوں کو چھوڑ کر جہاں استبدادی آمریت کا راج ہے مسلمانوں کے اس حق کو تسلیم کیا جاتا ہے کہ ان کے لیے جداگانہ عائلی قانون ہو۔

اس پس منظر میں ہم ہندوستان میں پرسنل لا کے مسٔلے کو دیکھیں تو اس کی اہمیت اور نزاکت واضح ہو جاتی ہے۔ انگریزی حکومت کا مسلمانوں کے لیے جداگانہ پرسنل لا وضع کرنا، اس بات کا اعتراف تھا کہ یہ ان کا بنیادی مذہبی حق ہے اور اس کا احترام کرنا ہر حکومت کا جو اپنے شہریوں کو مذہبی آزادی دینے کی دعویدار ہے، لازمی فرض ہے۔ مسلمانوں کو قدرتی طور پر یہ توقع تھی اور قومی آزادی کی علم بردار نیشنل کانگریس نے انھیں بار بار یقین دلایا تھا کہ قومی حکومت میں ان کے مذہبی حقوق اس سے زیادہ محفوظ ہوں گے جتنے انگریزی حکومت میں تھے۔ پھر آزاد ہندوستان کے آئین نے مذہبی آزادی کو شہریوں کے بنیادی حقوق میں شامل کرکے نیشنل کانگریس کے پچھلے وعدوں پر مُہرِ توثیق ثبت کر دی تھی۔ مگر اسی آئین میں سب شہریوں کے لیے بلا تفریقِ مذہب یکساں سول کوڈ بنانے کی ہدایت کا موجود ہونا اور اس کی بنا پر سیکولرزم کے انتہا پسند علم برداروں کا یہ مطالبہ کرنا کہ جلد سے جلد مسلم پرسنل لا کو منسوخ کرکے سب شہریوں کے لیے یکساں سول کوڈ بنا دیا جائے، ایسی چیزیں تھیں جنھوں نے مسلمانوں کے دل میں یہ اندیشہ پیدا کر دیا کہ اگر مسلم پرسنل لا میں ترمیم کی کوئی تحریک اُٹھی تو وہ در اصل اس کی منسوخی کی تمہید ہوگی۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک مسلمانوں کو آئینی طور پر یہ اطمینان نہ دلا دیا جائے کہ مسلم پرسنل لا کو منسوخ کرنا مدِ نظر نہیں ہے، اُس وقت تک وہ اس میں ترمیم کے سوال پر غور کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔

یہ تو تصویر کا ایک رُخ ہوا۔ دوسرا رُخ یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا کی بعض دفعات میں ترمیم کی ضرورت کو صرف سیکولرزم کے انتہا پسند علم بردار ہی نہیں بلکہ مذہب کا پکا اور گہرا عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں کا ایک بڑا گروہ بھی، جس میں بہت سے مسلم وکیل شامل ہیں، شدّت سے محسوس کر رہا ہے۔ ان حضرات کا یہ مشاہدہ ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لا کی چند دفعات سے خود غرض اور حق ناشناس لوگ ناجائز فائدہ اُٹھا رہے ہیں اور بندگانِ خدا کو دکھ پہنچا رہے ہیں جو سراسر شریعت کے منشا کے خلاف ہے۔ مثلاً بعض شوہر اپنی

بیویوں کو بغیر کسی معقول وجہ کے جب جی چاہے طلاق دے دیتے ہیں یا محض نفس پرستی
کے تقاضے سے ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کر لیتے ہیں اور ان غریب
عورتوں کو بہ حالت موجودہ پرسنل لا چارہ جوئی کی کوئی راہ نہیں دکھاتا۔ اسی طرح وہ
بچے جن کا باپ، دادا کی زندگی میں انھیں داغِ یتیمی دے کر دنیا سے اُٹھ جائے،
خاندانی جائداد میں حصہ پانے کے مستحق نہیں رہتے اور اگر دادا کی وفات کے بعد
ن کے چچا اپنی اخلاقی ذمہ داری کو جسے قانونی شکل نہیں دی گئی ہے، پورا کرنے
، جی چرائیں تو پرسنل لا میں اس کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ انھیں غریب، بے کس
ے بھتیجوں کی کفالت پر مجبور کیا جائے۔ جن درد مند مسلمانوں خصوصاً مسلمان
ں کے علم میں ایسے واقعات آتے رہتے ہیں، ان کو یقین واثق ہے کہ شریعت
میں ان مشکلوں کا حل موجود ہے۔ صرف اس کی ضرورت ہے کہ علمائے دین،
دوسرے اہل الرائے حضرات مسلم پرسنل لا کے پورے مسئلے پر غور و تدبر
ر ملک کی حکومت کے سامنے ایک متفقہ یادداشت پیش کریں جس میں مسلم
تحفظ کی ضمانت کے ساتھ ساتھ اس کی مناسب اصلاح و ترمیم کی تجویزیں

سی مصلحت کا بھی اور خالص مذہبی اور اخلاقی مصلحتوں کا بھی شدید
لمان اہل علم اور اہل فکر مسلم پرسنل لا کے مسئلے کی طرف پوری توجہ کریں
حل تلاش کر کے اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ سیاسی
نیتی اور نیک نیتی سے مسلم پرسنل لا میں ترمیم کا تقاضا کرنے والوں
ر بڑھتا جا رہا ہے اور اس کا مقابلہ اس طرح نہیں کیا جا سکتا کہ
ں مسئلے کی طرف سے آنکھیں بند کر کے یہ سمجھ لے کہ اس کا سرے
ور مذہبی اور اخلاقی مصلحت یہ ہے کہ جب شریعت کے نام پر
ناجائز استعمال سے منشائے شریعت کے خلاف بے انصافی
ناجائز استعمال کے قانونی تدارک کے لیے امکانی کوشش

کرنا ہر مسلمان کا ناگزیر فریضہ بن جاتا ہے۔

اس کوشش کا پہلا قدم یہ ہے کہ دینی اور علمی رسالوں اور مجلسوں میں اس مسئلے پر کھلے دل سے مگر پوری سنجیدگی اور ذمہ داری کے ساتھ بحث ہو۔ ظاہر ہے کہ اس بحث میں مختلف اہلِ فکر میں خصوصاً قدیم تعلیم یافتہ اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں بہت کچھ اختلاف رائے ہوگا۔ لیکن کسی مفید اور قابلِ اطمینان نتیجے تک پہنچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مباحثے میں صبر، حلم اور رواداری سے کام لیا جائے اور مخالف رائے کو جو خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ دی گئی ہو، ٹھنڈے دل سے سُنا اور معروضی تنقید کی کسوٹی پر کسا جائے اور ضبط و اعتدال کے ساتھ اس کا مدلّل جواب دیا جائے۔

اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے ملک کے ممتاز دانشور اور ماہر قانون جناب پروفیسر آصف فیضی صاحب کے انگریزی مضمون کا ترجمہ اُردو جو جناب شہاب الدین دیسنوی صاحب نے کیا ہے، اس پرچے میں پیش کر رہے ہیں۔ ہمیں اُمید ہے کہ ہمارے قارئین کرام اسے توجہ اور غور کے ساتھ پڑھیں گے اور یہ مسلم پرسنل لا پر نتیجہ خیز بحث کا نقطۂ آغاز بن جائے گا۔

مسلم پرسنل لا

پروفیسر آصف فیضی

اسلامی قوانین کی اساس کو سمجھنے کے لیے پیغمبرِ اسلام کی زندگی کے آخری دس سال یعنی پہلی ہجری سے دس ہجری تک کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مکّہ اور مدینہ کے شہر، نبی کریمؐ کی اطاعت قبول کر چکے تھے۔ اسلام نے دین کی حدود سے آگے بڑھ کر ریاستی نظام کی صورت اختیار کر لی تھی جس کے لیے قوانین، اصول اور نظم و نسق کی ضرورتیں پیش آئیں۔ چنانچہ حکمِ الٰہی کے مطابق، رسول اللہ قانون سازی کی طرف متوجہ ہوئے۔ اسلام میں قانون سازی کا کام دو طرح سے انجام پایا۔ بقول طیّب جی اس عمل کے دوران میں ایک طرف قرآنی آیات ترتیم و تنسیخ کا کام کرتی رہیں اور دوسری طرف خود آنحضرتؐ کی زندگی کے نمونے سے "سنّت" کی تشکیل ہوتی رہی، جو اسلامی زندگی کی آئینہ بردار ہے۔ اس طرح اسلام سے پہلے کی روایات اور قوانین (جو اس وقت رائج تھے) کے بعض پہلوؤں پر ان دونوں اثرات یعنی قرآن اور سنّت نے اپنا کام کیا۔

۱۰ سے ۴۰ ہجری کا زمانہ خلفائے راشدین کا عہد تھا۔ اس دور میں قرآن مجید کے احکام اور سنّتِ نبوی کا اطلاق اور ان کی تاویل پیغمبر اسلام کی بتائی ہوئی اسپرٹ ہی میں کی

جاتی تھی۔ خصوصاً حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ دین اور قانون، دونوں کے عظیم المرتبہ معلّم تھے۔

۴۰ سے چوتھی صدی ہجری (یعنی سنہ ۱۰۰۰ء) کے دوران میں نہ تو پیغمبر اسلام تھے اور نہ آپ کے صحابہ کرام میں سے کوئی ایسا تھا جس سے رُشد و ہدایت حاصل کی جا سکتی۔ علماء نے بڑی احتیاط سے پیغمبر اسلام کی تعلیمات کو یکجا کیا اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ان کا اطلاق کیا۔ حضرت معاذ کے بارے میں مشہور حدیث ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ کے مسائل یعنی قانون میں عقلی استدلال کی وجہ سے کتنی لچک پیدا ہو گئی تھی۔ روایت ہے کہ جب رسول اللہ نے حضرت معاذ کو ایک صوبے کا گورنر اور قاضی (منصف) بنا کر بھیجنے کا فیصلہ کیا تو اُن سے دریافت فرمایا:

"تم کس طرح مقدموں کے فیصلے کرو گے؟"[1]

"احکامِ الٰہی کے مطابق یا رسول اللہ"

"اور اگر ان میں تمھیں رہنمائی نہ ملے؟"

"تو پھر سُنّتِ نبوی کے مطابق"

"اور جو ان میں بھی تمھیں رہنمائی نہ ملے؟"

"تو پھر میں اپنی عقل کے مطابق فیصلہ کروں گا"

یہ سن کر رسول اللہ نے فرمایا: "حمد و ثنا ہو اس خدائے قدّوس کی جس نے اپنے نبی کے پیام رساں کو اس نعمت سے نوازا جو اس کے نبی کو پسند ہے"

اس مثال سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بنو اُمیّہ کے دَور میں قانون کے بارے میں کیا زاویۂ نظر ہوگا۔ اسلام دور دراز ملکوں تک پھیل چکا تھا۔ جہاں دارالقضا کے قاضیوں

۱۔ لم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال إن لم تجد فی کتاب اللہ قال اقضی بما اقضی بہ رسول اللہ قال فان لم تجد اقضی بہ رسول اللہ قال اجتہد برای قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ۔

کو نہ رسول اللہ کی ہدایت حاصل تھی نہ صحابہ کرام کی صحبت نصیب تھی۔ اس لیے ان کے فیصلوں کا دارومدار زیادہ تر عقلی استدلال اور قیاس پر رہا اور اس طرح "اصول قانون" نے بڑھتے بڑھتے ایک مستقل "قانونی نظام" کی شکل اختیار کر لی۔ اسی دوران میں اہلِ تشیع نے بھی اپنی روایات جمع کیں جو اب چار کتابوں پر مشتمل ہیں :

(۱) کلینی کی کافی۔

(۲) ابن بابویہ کی من لایحضرہ الفقیہ۔

(۳) استبصار۔

(۴) طوسی کی تہذیب الاحکام اور استبصار۔

پھر وقت کے ساتھ عرب میں اہل سنت کے قوانین کے چار مسالک حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی قائم ہوئے۔ اس کے ساتھ ہی مشرق میں امام جعفر صادق کی تعلیمات کی بنیاد پر ایک اور مسلک کا وجود عمل میں آیا جو "اثنا عشری" کہلاتا ہے۔

حنفی مسلک نے، مشرقی ایشیا، ترکی، مصر اور ہندوستان میں اور مالکی مسلک نے شمالی افریقہ میں رواج پایا۔ امام شافعی اسلام کے بہت بڑے فقیہہ مانے جاتے ہیں۔ ان کا مسلک مصر، سوڈان۔ اور کئی دوسرے افریقی ممالک میں، عرب کے سواحل۔ جنوبی ہندوستان اور جنوبی مشرقی ایشیا میں پھیلا۔ امام حنبل کے پیرو مرکزی عرب تک محدود رہے۔ اثنا عشری مسلک کے ماننے والے عراق اور ایران میں پھیل گئے اور اب ہندوستان میں بھی پہنچ گئے ہیں۔ فاطمی خلفاء نے ایک مختصر سی جماعت مصر میں قائم کی تھی جو اپنا وطن چھوڑ کر یمن میں پناہ گزیں ہوئی اور اب مغربی ہندوستان میں "بوہرہ جماعت" کی حیثیت سے آباد ہے۔

سب سے پہلے اسلامی فقہ کے اصول کی تدوین امام شافعی نے کی۔ اس فقہ کے چار سرچشمے ہیں : قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس۔ قرآن میں اللہ کا حکم راست پہنچتا ہے۔ سنّت کو وحی کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ یوں تو حضرت محمد صلعم ایک بشر تھے لیکن یقینی بات ہے کہ آپ انسان کامل تھے۔ وقت اور حالات کے پیش نظر آپ کے اقوال اور افعال کو یکجا کرنے سے نظام حیات کا جو خاکہ بنتا ہے اس سے انسانیت کے ایک مکمل معلّم کی شخصیت اُبھرتی

ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آپ کے ہر عمل اور ہر قول پر غور کیا جائے، اسے سمجھا جائے، اس کی توضیح کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ قانون کا اصلی مقصد انسان کو ایسے قواعد و ضوابط سے منسلک کرنا ہے۔ جن کی پابندی سے اس کی زندگی میں مثالی کردار پیدا ہو۔

اب ان احکام کی باری آتی ہے جو انسان کے بنائے ہوئے ہیں۔ زندگی کے بعض معاملات سے متعلق اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے کوئی واضح ہدایت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں جن قوانین پر فقہاء کرام کی رائے متفق ہے، ان کو "اجماع" کہا جاتا ہے۔ اجماع کی بحث میں حصہ لینے والے فقہاء کے لیے خاص شرائط کا پورا کرنا ضروری تھا۔ جب نہایت ممتاز فقہاء آپس میں اختلاف رائے کے باوجود کوئی رائے پیش کرتے تو یہ "قیاس" کہلاتا۔ کسی ایک بہت ہی مشہور فقیہ کی رائے بھی اسلام میں قانون کا درجہ پا سکتی تھی۔ اس کو بھی "قیاس" کہا جاتا تھا۔ چنانچہ عقل انسانی کے ذریعے طے کیے ہوئے مسئلے بھی یعنی اجماع اور قیاس اسلامی قانون کے اجزا قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے فقہ کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ نظام قانون ہے کہ جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اسلامی قانون کے یہی "اصول اربعہ" مانے گئے ہیں۔ قانون کی شکل کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، ایک "اصول" اور دوسرا "فروع"۔ قرآن مجید کی آیات کی تاویل احادیث کے ضعیف یا صحیح ہونے کا فیصلہ کرنا "اجماع" اور قیاس" کی قدر و قیمت جانچنے کے جو طریقے مقرر ہوئے وہ سب "اصول" ہیں اور اصول سے جو عملی طور پر استدراک ہوتا رہا اس کو "فروع" کہتے ہیں۔

اسلامی قوانین کا دائرہ چوتھی صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری (۱۰۰۰ء سے ۱۹۲۴ء) تک وسیع ہوتا چلا گیا۔ اصولوں کی ترتیب اور قوانین سازی کے بعد ان میں استقلال پیدا کرنے کا کام بھی اسی دور میں ہوا۔ اسلامی حکومت اب عالمگیر نوعیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا انحطاط بھی شروع ہو گیا تھا۔ سترھویں صدی میں ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا (حنفی مسلک) چراغ ٹمٹما رہا تھا۔ اسی طرح دولت عثمانیہ (حنفی مسلک) کو انیسویں صدی میں "یورپ کا مرد بیمار" کہا جاتا تھا۔ اس دور میں "تقلید" کو فروغ ہوا، دوسرے الفاظ میں "اجتہاد" کا دروازہ بند کر کے صرف اسلاف کے اصولوں کو بلا چون و چرا اور بلا حجت تسلیم کر لینا مناسب سمجھا گیا۔ گیارھویں صدی میں یہی "ستر

باب الاجتہاد" تھا۔ اس کا جہاں یہ فائدہ پہنچا کہ قوانین میں قطعیت آگئی وہیں یہ بھی ہوا کہ جدید تشریحات اور نئی تاویلوں کی گنجایش باقی نہیں رہی۔

۱۹۲۴ء میں ترکی جمہوریت کے جنم کے ساتھ ہی "خلافت" کا خاتمہ ہوگیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کا نہ کوئی مسلّمہ مذہبی پیشوا رہا، نہ ایسی کوئی مسلّمہ جماعت رہی جس کا فتویٰ سب کے لیے حکم کے طور پر قابلِ تسلیم ہوتا۔ یہاں سے اسلامی قوانین کا پانچواں دور شروع ہوتا ہے۔ اب اسلامی فقہ قانونی نظام کے بجائے صرف اخلاقی اصول کی شکل اختیار کر لیتی ہے کیونکہ کوئی قانون اس وقت تک قانون نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے نفاذ کے لیے کوئی طاقت بھی اس کی پشت پر نہ ہو۔ اب تو نہ خلیفۂ وقت تھا نہ کوئی امامِ وقت۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں پہنچ کر فقہ اسلامی دو نہایت اہم اثرات سے متاثر ہوئی۔ اولاً تو اس پر بیرونی قوانین اثر انداز ہوئے۔ شمالی افریقا میں فرانسیسی، ہندوستان میں برطانوی اور مشرقی ایشیا میں ولندیزی اثر، انھیں کے نتیجے میں دوسرا اثر رونما ہوا یعنی قانون سازی کا۔ جہاں کہیں ایسا محسوس ہوا کہ مروجہ قانون عدل یا سہولت میں مانع ہو رہا ہے، وہاں "عدل، نصفت اور" ضمیر صادق" کے مغربی اصول پر عمل کیا گیا اور اگر اس سے بھی آگے بڑھنے کی ضرورت پیش آئی تو نئی دفعہ وضع کی گئی یا مروجہ قانون میں ترمیم کی گئی۔

مذکورہ بالا معروضات کی روشنی میں اب دیکھنا چاہیے کہ ہندوستان میں انیسویں اور بیسویں صدی میں کیا ہو رہا تھا۔

ہندوستان

ہندوستان ایک سیکولر (غیر مذہبی) ریاست ہے۔ جس میں ہر مذہب کو مساوی حقوق حاصل ہیں۔ دستورِ ہند کسی ایک مذہب یا دھرم کو سرکاری طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ ہر شخص کو (دفعہ ۲۵ کے مطابق) اپنے دین پر قائم رہنے، اس پر عمل کرنے اور اس کی تبلیغ و اشاعت کا حق حاصل ہے۔ سپریم کورٹ کے ایک فیصلے کے مطابق "مذہب" کی تعریف میں صرف شخصی طور پر اس پر ایمان لانا ہی نہیں بلکہ مذہبی طور طریقے پر عمل کرنا بھی شامل ہے۔ دستورِ ہند کا منشا ہے کہ عام طور پر قانون سے مراد وہ قانون ہے جو دستور کی منظوری کے وقت مروّج تھا (دفعہ ۲، ۳۷ الف)

چنانچہ اس لحاظ سے ہندوستان نہ تو "دارالحرب" ہے نہ "دارالاسلام" بلکہ یہ ایک دارالحیاد (غیر جانب دار) ہے جس میں توانین مذہب کی بنیاد پر نہیں بلکہ ریاست کی پالیسی کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔

برطانوی دور میں ہندوستان میں "محمڈن لا" کا اطلاق مسلمانانِ ہند پر ایک پالیسی کے ماتحت کیا گیا تھا۔ اس میں شریعت کی پابندی کا التزام نہ تھا۔ پالیسی یہ تھی کہ بعض معاملات میں یعنی وراثت، شادی، ذات پات اور مذہبی رسوم کے معاملے میں مسلمانوں کو ان کے شرعی قوانین کا پابند رکھا جائے اور ہندوؤں کو ان کے دھرم کے مطابق۔ ان کے علاوہ ایسے بھی قوانین تھے جو کچھ رسم ورواج کے مطابق، کچھ "عدل، نصفت اور ضمیرِ صادق" کے اصول کے مطابق جاری کیے گئے تھے اور کچھ ایسے قوانین بھی تھے جو یک قلم منسوخ کر دیے گئے تھے۔ جیسے:

۱۔ منصف کا مسلمان ہونا ضروری نہیں سمجھا گیا۔
۲۔ غلامی کے قوانین منسوخ کیے گئے۔
۳۔ زنا کی سزا موت یا سنگساری برقرار نہیں رکھی گئی۔
۴۔ کسی مسلمان کے لیے سود کا لینا یا دینا غیر قانونی نہیں رہا۔
۵۔ چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے ہیں۔
۶۔ شراب کا پینا یا سوّر کا گوشت کھانا جرم نہیں ہے۔
۷۔ مسلمان اور غیر مسلم قانونی طور پر اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی بیاہ کر سکتے ہیں اور اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ کے مطابق ان کی اولاد جائز اور وراثت کی حق دار ہے۔
۸۔ اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ کے تحت مسلمان عورت اور مرد کے نکاح کو رجسٹریشن کے ذریعے سول میریج میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اور
۹۔ مذکورہ رجسٹریشن کے بعد ایک مسلمان اپنی بیوی اور اولاد میں سے جسے چاہے شرعی وراثت سے زیادہ حصّے کا حقدار قرار دے سکتا ہے۔

۱۰۔ مذکورہ رجسٹریشن کے بعد وراثت کے مذکورہ قانون کے سوا باقی تمام معاملوں میں ایک مسلمان اسلام پر قائم سمجھا جائے گا اور پرسنل لا، کی دوسری شقوں کا اس پر حسب معمول اطلاق ہوگا۔

۱۱۔ اگر کسی مسلمان نے اپنی زندگی کا بیمہ کرایا ہے تو وہ اسے بلاشرط یا مشروط طریقے پر انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ کے تحت جس شخص کو چاہے اپنی پالیسی کے لیے نامزد کرسکتا ہے (یہ بات شریعت اسلامی (پرسنل لا) میں جائز نہیں ہے۔)

اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس قانون کو ہم "محمڈن لا" کہتے ہیں وہ زمانے کی رفتار اور حوادث کے ساتھ بہت بدل چکا ہے۔ لیکن سب سے اہم اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ شریعت کے قوانین کا نفاذ امیر یعنی خلیفہ یا امام وقت کے ذریعے ہوا کرتا تھا۔ لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے پرسنل لا کو ملک کے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور اس کا نفاذ صدر جمہوریہ کرتا ہے، نہ کہ کوئی مسلمان خلیفہ یا امیر۔

ایک مشترکہ سول کوڈ، کسی مذہبی اصول کے ماتحت نہیں بلکہ ایک پالیسی کے ماتحت بنایا جاتا ہے۔ اگر ہندوستان ایک جمہوری ریاست ہے اور پارلیمانی جمہوریت میں اکثریت کی رائے پورے ملک کی رائے مانی جاتی ہے۔ لیکن حکومت نے تمام فرقوں کے احساسات اور مذہبی جذبات کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ پالیسی اختیار کی ہے کہ وہ کسی خاص فرقے کے معاملات میں اس وقت تک دخل نہیں دے گی جب تک خود اس فرقے کے افراد کسی تبدیلی کا مطالبہ نہ پیش کریں۔ مثلاً کشمیر میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے، ایک رواجی قانون یہ ہے کہ بیٹیوں کو غیر منقولہ متروکہ جائداد میں حصہ نہیں ملتا۔ یہ شریعت کا قانون نہیں، بلکہ ایک قدیم رواج ہے لیکن اب تک وہاں کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اس رواجی قانون کو بدل کر شریعت کا قانون وراثت نافذ کیا جائے۔ اس سے پہلی بات ثابت ہوتی ہے کہ حکومت ایسے معاملے میں دخل نہیں دیتی۔ ہاں، اگر لوگ خود ایسے قانون میں تبدیلی چاہتے ہیں تو وہی اس کا مطالبہ بھی کریں۔

مُسلم پرسنل لا " (مسلمانوں کا شخصی قانون)

۱۹۳۷ کے شریعت ایکٹ نمبر ۲۶ میں "مسلم پرسنل لا (شریعت) ایکٹ" کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ "مسلم پرسنل لا" وہ اسلامی سول قوانین ہیں جو شخصی طور پر ہندوستان میں مسلمانوں پر نافذ کیے گئے ہیں اور "اسلامی" قوانین وہ اصول ہیں جو فقہائے اسلام نے شریعت یا فقہ کے نام سے رائج کیے اور جن میں بیرونی عناصر کی گنجایش نہیں ہے مسلم پرسنل لا کے ماخذ چار ہیں۔ (۱) شریعت یا فقہ (۲) مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین۔ (۳) فیصلوں کی نظیریں۔ (۴) عام رواج۔ جب عدالت میں کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے تو پہلے ہم مشہور اور مستند کتابیں دیکھتے ہیں، پھر قانونی نظیروں سے رجوع کرتے ہیں اور اگر ضرورت ہو تو بعض کلاسیکی کتابوں مثلاً "ہدایہ" یا "فتاویٰ عالمگیری" یا "شرایع" سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ قانونی پیروی میں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہم طیب جی، مُلّا، وِلسن، یا امیر علی کی تصنیفات سے رجوع کرتے ہیں، اس کے بعد ہم ان مقدمات پر غور کرتے ہیں جن کا ذکر ان مصنفوں نے کیا ہے یا جو ہم نے خود نوٹ کیے ہیں۔ ہم یہ بھی جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ مقدمے کا تعلق وقف ایکٹ بابت ۱۹۱۳ یا شریعت ایکٹ بابت ۱۹۳۷ یا مسلم فسخ نکاح ایکٹ بابت ۱۹۳۹ یا اسپیشل میرج ایکٹ بابت ۱۹۵۴ سے ہے یا نہیں۔ بعض مقدموں میں تو قانونِ وراثت، قانون رجسٹری، قانونِ میعاد یا قانونِ رسوم عدالت (اسٹامپ) سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے باوجود ہماری تلاش کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو ہم کسی ماہر قانون سے مستند قانونی کتابوں کے متن کی تشریح چاہتے ہیں مثلاً ہدایہ یا شرائع الاسلام (از نجم الدین حلی ۶۷۷ھ م ۱۲۷۷ء) یا فتاویٰ عالمگیری (۱۱۰۰ھ) یا دعایم الاسلام (قاضی نعمان، فاطمی فقیہ ۳۶۳ھ م ۹۷۴ء) سے رجوع کرتے ہیں۔ شاذونادر ہی ایسا موقع آتا ہے کہ کسی وکیل کو کوئی اصول، دلیل، یا مثال معلوم کرنے کے لیے کسی عالم دین سے مشورہ کرنا پڑتا ہو۔ قرآن مجید اور احادیث سے رجوع کرنے کی ضرورت سب سے آخر میں پیش آتی ہے، وہ بھی شاید اُس وقت جب کوئی منصف اپنی

رائے کو تقویت پہنچانے کی خاطر اصل عربی متن کا حوالہ دینا چاہتا ہو یا کوئی جج بنیادی اصول کی خود ہی تحقیق کرنا چاہتا ہو۔ جسٹس محمود اور سر شاہ سلیمان اکثر ایسا کرتے تھے۔ جسٹس محمود، ہندوستانی عدالت کے بہترین ججوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ موجودہ صورتِ حال میں اب اس طریقۂ کار کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہمارے سامنے فیصل شدہ مقدموں کی نظیریں اتنی بڑی تعداد میں موجود ہیں کہ ان سے ہم اپنی ضرورت بہ آسانی پوری کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں پریوی کونسل کے زمانۂ حال کے ایک جج لارڈ ڈوی کی یہ رائے ہے کہ کسی عدالت کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اس قسم کے مسئلوں کو حل کرنے کے لیے وہ بلند پایہ اور قدیم مفسرین کی رائے کے خلاف قرآن مجید کی آیتوں کے معنی اپنے مطلب کے مطابق نکالنے کی کوشش کرے۔

ہماری عدالتوں میں جو فیصلے سند کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، ان کو چار قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ جن میں مسلم لا اور انگلش لا ایک ہی ہیں۔

۲۔ جن میں مسلم لا میں انگلش لا کے لحاظ سے ترمیم ہوتی ہے۔

۳۔ جن میں قدیم رسم و رواج کی وجہ سے مسلم پرسنل لا میں تبدیلی ہوتی ہے۔

۴۔ جن میں مقنّنہ (مجلسِ قانون ساز) کے ذریعے مسلم پرسنل لا میں ترمیم یا تنسیخ ہوئی ہو۔

اس وقت ان چار قسموں کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس بحث سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی شریعت یا فقہ اور ہندوستان میں مسلم پرسنل لا میں کتنا بُعد ہے۔ اس لیے آیاتِ قرآنی، احادیث نبوی یا آئمہ کرام مثلاً امام جعفر صادقؒ، امام ابو حنیفہ، امام مالک امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل کے ارشادات کا آزادانہ استعمال کر کے اصلی تصفیہ طلب امر کی طرف سے عدالت کی توجہ ہٹانے کے لیے قانونِ خداوندی کا واسطہ نہیں دینا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس عالم نے بھی، چاہے وہ مشرق کا ہو یا مغرب کا، اسلامی قوانین کے شاندار ورثے کا مطالعہ کیا ہے، اس بات پر متفق ہے کہ ہر زمانے اور ہر ملک میں شریعت ایک مستقل موضوعِ مطالعہ رہی ہے اور وقتاً فوقتاً اس کی تنقیح اور تصریح بھی ہوتی رہی ہے اور چونکہ یہ ان کی کوشش، حالات اور

زمانے کی پابند تھی، اس لیے تشنہ رہی اور یہ عمل ہر ملک اور ہر زمانے میں یکساں نہیں رہا، چنانچہ عثمان مخلّہ (حنفی) نہایت وثوق سے کہتا ہے: "یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ قانون کی شرطیں زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں"

یہاں یہ بحث فضول ہوگی کہ اگر کسی قانون کے قاعدے میں جس کا اطلاق ہندوستان کی عدالتوں میں ہو رہا ہے ترمیم یا تبدیلی کی جائے تو خدائی قانون میں مداخلت ہے۔ عام طور پر ایسی بحث، شخصی مناظرانہ یا سیاسی اغراض کی خاطر کی جاتی ہے نہ کہ روحانی مقاصد کی خاطر۔ جب انسانی ضمیر کھلی ناانصافی کے خلاف حرکت میں آتا ہے تو ہم ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض یہ ہو جاتا ہے کہ اس کا حل تلاش کریں اور اپنے قانون دوسرے ممالک کے قوانین سے اس طرح ہم آہنگ کریں کہ ان لوگوں کے ساتھ عدل ہو سکے جو اس سے محروم ہیں۔

مسلم لا کا نفاذ جس طریقے پر ہندوستان میں کیا جا رہا ہے۔ اس سے یہ اُن کا پرسنل لا بن گیا ہے یعنی اس کا اطلاق مسلمانوں اور صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان میں قانون کے لحاظ سے مسلمان کون ہے؟ اس کا جواب یہ ہے:

"جو شخص اپنے کو مسلمان کہتا ہے، وہ مسلمان کہلائے گا" اسلام کا مدعا ہے کہ ایک خدا پر ایمان لانا اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نبوت کا اقرار کرنا۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان خلوص پر مبنی ہونا چاہیے نہ تو دکھاوے کے لیے اور نہ کسی قانون سے گریز کرنے کی خاطر۔ عدالتوں کو اس مسئلے کی دینی نزاکتوں میں نہ اُلجھنا چاہیے اور نہ اُلجھ سکتی ہیں۔ یہ اصول سب سے پہلے امیر علی نے ہندوستانی عدالتوں میں طے کیا اور اب یہ اصول تسلیم بھی کیا جا چکا ہے۔ "مسلمان" کون ہے، یہ جان لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ کس مسلک کے پرسنل لا، کا ہندوستان پر اطلاق ہوتا ہے؟ اس بحث کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

یہاں عام قیاس قانونی یہ ہے کہ فریقین حنفی ہیں اور ان پر حنفی فقہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

(۱) اگر کسی مقدمے میں مسلمان فریقین کا ایک ہی مسلک ہو تو اسی مسلک کی شریعت کا اطلاق کیا جائے گا۔

(۲) اگر فریقین میں مذہب کا اختلاف پایا جاتا ہو یا دونوں ایک ہی مسلک سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو پھر مدعا علیہ کے مسلک کے قانون کا اطلاق کیا جائے گا۔ مثلاً اگر شوہر سنّی اور بیوی شیعہ ہو اور مقدمہ شوہر کی طرف سے بیوی کے خلاف دایر کیا گیا ہو تو اس مقدمے کا فیصلہ شیعی شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ اور اگر مقدمہ شوہر کے خلاف بیوی نے دایر کیا ہے تو سنّی شریعت کے مطابق عمل ہو گا۔

(۳) اگر کوئی شخص ایمان داری سے اپنا مذہب بدلتا ہے یا اسلام کے ایک مسلک کے بجائے دوسرے مسلک کا پابند ہو جاتا ہے تو اس کا پرسنل لا بھی اس کے ساتھ بدل جائیگا مثلاً اگر ایک سنّی عورت پچاس سال کی عمر کو پہنچ کر شیعہ مسلک قبول کر لیتی ہے تو پچاس برس کی عمر سے وفات تک اس پر شیعہ قوانین کا اطلاق ہو گا۔

(۴) اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے یا کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لے تو اس کی وفات کے بعد اس کے ترکے کی تقسیم اس مذہب کے قانون کے مطابق ہو گی جس پر وہ مرا۔ اسی اصول پر اس حالت میں بھی عمل ہو گا جب ایک سنّی، شیعہ فرقے میں داخل ہو کر وفات پائے یا شیعہ، سنّی مسلک قبول کرنے کے بعد وفات پائے۔

یہ سارے اصول سادہ اور واضح ہیں۔ سوائے اس کے کہ عدالت کو کسی مقدمے میں اس امر کا تصفیہ کرنا ہو کہ مذہب یا مسلک کی تبدیلی نیک نیتی سے ہے۔ (ایک رئیس ہر دوسرے سال شیعہ سے سنّی اور پھر سنّی سے شیعہ بن جاتے تھے)

اب ہم بالاختصار ایسے قوانین کا ذکر کرتے ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

(۱) غلامی — ۱۸۴۳ کے ایکٹ کی رو سے اس کا انسداد ہو چکا ہے۔ اس لیے یہ اسلامی قانون کہ کنیز کے بطن سے اس کے آقا کی جو اولاد باقاعدہ شادی یا اس کے بغیر پیدا ہو وہ جائز سمجھی جائے گی اور بعض حقوق اسے حاصل ہوں گے، ہندوستان میں قابلِ نفاذ نہیں ہے۔

(۲) ارتداد — جو مسلمان اپنا مذہب بدلتا ہے، اسلام کی رو سے مرتد کہلاتا ہے۔ شرع کی رو سے مرتد اپنے مسلم والدین کی وراثت سے پوری طرح محروم ہو جاتا ہے اور بعض حالات میں تو وہ سزائے موت کا مستوجب ہو جاتا ہے لیکن ۱۸۵۰ کے قانون Caste Disabilities Removal Act XXI of 1850

کی رو سے یہ قاعدہ منسوخ کر دیا گیا، مثلاً فرید کے دو بیٹے زید اور بکر ہیں۔ اگر زید عیسائی ہو جائے تو بھی وہ اپنے باپ کے ترکے کا وارث تسلیم کیا جائے گا اور اس کا حصہ اسی اصول کے مطابق متعین ہو گا جس کا اطلاق اس کے باپ پر ہوتا تھا۔ (یعنی مسلم پرسنل لا کے مطابق)۔

(۳) قانون تعزیرات ـــــ ہندوستان میں اسلامی قوانین تعزیرات کی جگہ تعزیرات ہند کا نفاذ ۱۸۶۰ء میں ہوا۔ یہ قانون لارڈ میکالے نے تیار کیا تھا۔

(۴) عدالت عالیہ (ہائی کورٹ) ـــــ ۱۸۶۱ میں ہر پریسیڈنسی شہر جیسے کلکتہ، بمبئی، مدراس میں عدالت عالیہ کا قیام عمل میں آیا۔ ہر ایسا شخص ہائی کورٹ کا جج مقرر ہو سکتا ہے جو قانونی تعلیم اور ضروری تجربے کا حامل ہو۔ اس طرح یہاں اسلامی فقہ کا یہ اصول ترک کر دیا گیا کہ مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ صرف ایک مسلمان جج (قاضی) ہی کر سکتا ہے۔

(۵) شہادت ـــــ اسلامی اصول شہادت کو ترک کر کے اس کی جگہ ۱۸۷۲ء میں قانونِ شہادت ہند کو نافذ کیا گیا جو ایک انگریز جج جسٹس سٹیفن کا تیار کیا ہوا ہے۔ چنانچہ ایسے اصول کہ مسلمانوں کے خلاف صرف ایک مسلمان کی گواہی قابلِ قبول ہو سکتی ہے، یا یہ کہ زنا کے اثبات کے لیے چار چشم دید گواہوں کی شہادت ضروری ہے، متروک ہو گئے۔

(۶) وقف علی الاولاد ـــــ ۱۹۱۳ء کے وقف ایکٹ سے مسلمانوں کو وقف علی الاولاد کی بعض ایسی دفعات دوبارہ مل گئیں جو پریوی کونسل نے مسترد کر دی تھیں۔ اس فیصلے پر مسلمان بہت برہم ہوئے تھے اور اسی احتجاج کی بنا پر یہ وقف ایکٹ نافذ ہوا۔

(۷) شریعت ایکٹ ـــــ بعض ایسے رسوم و رواج جو شریعت کے منافی تھے اور صدیوں کے عمل اور پابندی کی وجہ سے قانونی حیثیت رکھتے تھے، ۱۹۳۷ء کے شریعت ایکٹ کے تحت منسوخ ہو گئے، اور شادی، طلاق، وراثت وغیرہ کے لیے مسلمان اپنے فرقے کے قوانین کے پابند قرار دیے گئے۔

(۸) فسخِ نکاح ـــــ حنفی مسلک کے لحاظ سے مسلمان عورت کو اپنے نکاح کے فسخ کرانے کا حق نہیں ہے خواہ اس کا شوہر بیّن طور پر قصوروار کیوں نہ ثابت ہو جائے، لیکن مالکی فقہ کے مطابق چونکہ اس معاملے میں عورت کی پوزیشن بہتر ہے اس لیے اس کا اطلاق ہر مسلک کی

مسلم عورت پر ــ شیعہ اور سنی، دونوں فرقے کی عورتوں پر کردیا گیا۔ یہ قانون سازی میں دلیرانہ اقدام تھا۔ اسی اصول کو وسعت دے کر دوسرے معاملات کو بھی سلجھایا جاسکتا ہے جیسا کہ میں آگے چل کر تجویز کروں گا۔

(۹) بیمے کی مشروط نامزدگی ـــــ اسلامی قانون، بیمے کی پالیسی کی مشروط نامزدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ ایک مسلمان کو اس کے پرسنل لا کے تحت یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنی پالیسی کو اس شرط کے ساتھ اپنی بیوی کے نام کر دے کہ اگر اس کی زندگی میں اس کی پالیسی کی میعاد پوری ہوجائے تو وہ خود اس کی منفعت کا حقدار ہوگا۔ انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ء کی دفعہ ۳۸ (۷) کے تحت یہ دقت دور کر دی گئی اور اب مسلم اور غیر مسلم دونوں اپنی پالیسی کو مشروط طور پر نامزد کرسکتے ہیں۔ اس قاعدے سے مسلمانوں کو بہت بڑا فائدہ پہنچا، حالانکہ شریعت اسلام کی رُو سے جان کا بیمہ جائز نہیں ہے اور چونکہ اس کا منافع دراصل سود ہے، اس لیے یہ عمل حرام ہے۔

(۱۰) سول میرج ـــــ اسپیشل میریج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم اور غیر مسلم اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی کرسکتے ہیں، ایسی شادی طلاق کے ذریعے فسخ نہیں ہوسکتی ہے اور وراثت کے لیے خاص قانون بن گیا ہے جس کی رو سے بیوی کو مسلم پرسنل لا کے مقابلے میں زیادہ حقوق حاصل ہیں۔

اسلامی طریقے سے کیے گئے نکاح کو بھی رجسٹر کرانے کی اجازت ہے۔ مثلاً ایک ساٹھ برس کا مسلمان ہے جو اوسط درجے کی آمدنی رکھتا ہے اور اس کی بیوی اور بچے بھی ہیں۔ اب اگر وہ اپنے نکاح کو رجسٹر کردے تو اس کے مرنے پر اس کی بیوی لازمی طور پر اس کی نصف جائداد کی مالک بن جائے گی۔ متوفی کے ترکے میں یہ حصہ اس حصے سے کہیں زیادہ ہے جو اسے "مسلم پرسنل لا" کے تحت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اگر شوہر چاہے تو وہ اپنی ساری جائداد وصیت کے ذریعے اپنی بیوی کے نام چھوڑ سکتا ہے۔

میرے علم میں کئی ایسی مثالیں ہیں جن میں مسلمانوں نے اپنے نکاح کا رجسٹریشن بھی کرایا۔ ایک حیثیت سے یہ مفید طریقہ ہے جس میں دو مختلف قوانینِ وراثت میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے: "پرسنل لا" کے عوض دوسرے قانون کے انتخاب کرنے کی یہ آزادی کسی بھی مذہب کے غیر شادی شدہ

افراد کو حاصل ہونی چاہیے مثلاً ایک مسلمان 'علی' ۱۹۲۰ء میں فاطمہ سے نکاح کرتا ہے۔ اس کے دو بیٹے اور دو بیٹیاں ہیں۔ ۱۹۶۰ء میں علی اپنے نکاح کو اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی دفعہ ۱۵ کی رو سے رجسٹر کرا لیتا ہے اور وصیت کرتا ہے کہ اس کی جائداد کا نصف حصہ اس کی بیوی کو دیا جائے اور بقیہ جائداد اس کے بچوں میں مساوی طور پر تقسیم کر دی جائے۔ یہ وصیت قانون کی رو سے بالکل جائز ہوگی۔ اس کے مطابق عمل کرنے سے بیوی کے حق میں اضافہ ہو جائے گا۔ موجودہ مسلم پرسنل لا کے تحت بیوہ اپنے شوہر کی جائداد میں سے صرف آٹھویں حصے کی حقدار ہوتی ہے۔ حنفی اور فاطمی شریعت کے ماتحت ایک بیوہ اپنے شوہر کی املاک میں سے کسی حصے کی دعوے دار نہیں ہو سکتی ہے۔

ہمارے معاشرے کے حالات کے پیش نظر یہ ماننا پڑے گا کہ شرعی قانون کے مقابلے میں تقسیم جائداد کا یہ اصول بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مجوزہ اصلاحات

ان صفحات میں مسائل کا جو فوری حل میں پیش کر رہا ہوں اس میں کسی ایسے نئے پرسنل لا (شخصی قانون) کی تجویز نہیں ہے جو شادی، طلاق اور وراثت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو۔ ایسے قانون کی منظوری میں بہت زیادہ وقت، محنت اور روپیہ صرف ہوگا۔ اس کے بجائے معاشرے کی فوری ضروریات کو پیش نظر رکھ کر سادہ قسم کا قانون منظور کر لینا چاہیے۔ اس کا نام "مسلم پرسنل لا (متفرق دفعات) ایکٹ" ہو اور اس میں حسب ذیل امور اور مسائل کی گنجائش رکھی جائے۔

(۱) اصل متنوں کی تاویل: پریوی کونسل نے ایک عام اصول یہ طے کر دیا ہے کہ "عدالت کے لیے یہ نامناسب ہوگا کہ وہ قرآنی آیات کی ایسی تاویل کرے جو متقدمین اور مستند مفسرین کی تاویل کے خلاف ہو۔" یہ اصول اس وقت طے ہوا تھا جب جسٹس امیر علی نے قرآن مجید کی ایک آیت کی تفسیر اپنی رائے سے کی تھی۔ اسی طرح حدیث کی تاویل کا معاملہ بھی ہے۔ متقدمین، محدثین اور فقہا رسول اللہ کی سنت کے مطالعے سے جو نتیجے اخذ کر چکے ہیں اس کے برخلاف ایسے معاملات میں جدید فقہا کا نئے وضع کردہ قاعدوں کا تسلیم کرنا نہایت خطرناک ہوگا۔

لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ متقدمین فقہا نے قرآنی آیات اور احادیث کی صحیح تاویل کی ہے۔ موجودہ عدالت کے لیے اُن کے خلاف کرنا مناسب نہ ہوگا۔ یہی اصول موجودہ زمانے میں ان

تمام معاملات کے بارے میں مروج ہے جن سے متعلق کسی قانون ساز جماعت نے باضابطہ قوانین منظور نہیں کیے ہیں لیکن اس اصول سے رونما ہونے والی کوئی ناانصافی اگر پارلیمنٹ کے سامنے لائی جائے تو بلاشبہ پارلیمنٹ مناسب قوانین وضع کرکے اس کا انسداد کرے گی۔

لیکن متقدمین فقہا میں رائے کا اتفاق نہ ہو تو اس صورت میں کیا ہوگا؟ جسٹس شاہ محمد سلیمان کا خیال ہے کہ ایسی حالت میں جج کو حق حاصل ہے کہ وہ مختلف آرا میں جسے بھی مناسب اور عدل سے قریب تر سمجھتا ہے اسے قبول کرلے۔ اس بحث میں آرا کا اختلاف صرف ایک مسلک کے لیے محدود رکھا گیا ہے۔ جسٹس سلیمان کا اصول ان حدود سے باہر دوسرے مسلک کے فقہا کی رائے یا تاویل قبول کرنے اور ان میں انتخاب کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس لیے ایک جج کو یہ اختیار تو ہے کہ وہ حنفی مسلک کے مختلف فقہا کی مختلف آرا میں سے کسی ایک رائے کو قبول کرے لیکن وہ کسی اثنا عشری فقیہ کی تاویل قبول نہیں کرسکتا ہے۔ بعض لوگوں نے جسٹس سلیمان کے اصول میں اتنی اور لچک پیدا کردی ہے کہ اختلاف آرا صرف مختلف سُنّی فرقوں کے فقیہوں کی حد تک ہو تو بھی ان میں سے کوئی ایک رائے قبول کی جاسکتی ہے۔ مسلمانوں کے فسخ نکاح قانون ۱۹۳۹ کے مطابق مالکی مسلک کے اصول کا اطلاق سارے مسلمانوں پر کیا گیا ہے، خواہ وہ سُنّی ہوں یا شیعہ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک معاملے میں ہندوستان کے سارے مسلمان مالکی قانون کے تابع کیے جاسکتے ہیں تو اس اصول کو اور وسعت کیوں نہیں دی جاسکتی ہے؟ میری گذارش یہ ہے کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ قانون کے ذریعے حسب ذیل دفعہ منظور کی جائے:۔ "اگر کسی ایک مسلک سے تعلق رکھنے والے مسلمان کے بارے میں یہ محسوس ہو کہ اس کے مسلک کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنے سے عدل، نصفت، اور ضمیر صادق کے اصول مجروح ہوتے ہیں تو عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسلامی قوانین میں سے (جن میں سُنّی اور شیعہ دونوں شامل ہوں گے) کسی ایک مسلک کے قاعدے کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً نشے کی حالت میں یا کسی جبر کے ماتحت طلاق دیے جانے پر بھی حنفی مسلک کے اکثر فقہا کے نزدیک طلاق ہوجاتی ہے لیکن شافعی، اثنا عشری یا فاطمی مسلک کے مطابق نہیں ہوتی۔ اگر ہم مسلم پرسنل لا کے لیے مجوزہ اصول تسلیم کرلیں تو پھر اس خاص حالت میں حنفی مقدمے میں بھی شافعی مسلک کے اصول

کی گنجایش نکل آتی ہے جو عدل، نصفت اور ضمیر صادق سے زیادہ قریب ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں پیش کرنا غیر ضروری ہے کیونکہ فقہا کی کتابوں میں مختلف عنوانات کے تحت بے شمار ایسی مثالیں نکل آئیں گی۔ مسلم فسخ نکاح کے قانون کو وسعت دے کر اس کے دائرے میں مختلف مسالک کو شامل کرنے کی تجویز کی تائید جسٹس امیر علی اور جسٹس عبدالرحیم نے بھی کی ہے اور ایسا کرنا مناسب ہے اور عملی طور پر ممکن بھی۔

(۲) تعدد ازدواج :- قرآن مجید (سورہ ۴ آیت ۳) میں ایک سے زیادہ بیویوں کے بارے میں جو حکم ہے وہ سادہ لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَاطَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً اَوْمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَلَّا تَعُوْلُوْا ۝

اور اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمھیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو۔ دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو تمھاری کنیز، تمھاری ملک میں ہو۔ اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب ہے۔

اسی حکم کو سادہ الفاظ میں یوں سمجھا جاسکتا ہے :

۱۔ صرف ایک بیوی کرو، لیکن

۲۔ اگر تم ان کے مابین عدل کرسکتے ہو تو چار بیویاں کرسکتے ہو۔

جب کوئی شخص دوسری یا تیسری بیوی کرے تو کوئی فقیہ اس عمل کو نا انصافی قرار دے کر خلاف شرع قرار نہیں دے سکتا ہے کیونکہ یہ نا انصافی تو دوسری یا تیسری بیوی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد ہی معلوم ہوسکتی ہے۔ اگر پہلی بیوی یہ محسوس کرے کہ اس کے شوہر کے سلوک یا التفات میں یکسانیت نہیں رہی یا وہ عدل نہیں کر رہا ہے تو پھر ان عورتوں کے ساتھ انصاف کیے جانے کی کون سی تدبیریں اختیار کی جانی چاہئیں؟ تعدد ازدواج کے سلسلے میں الہ آباد کے ہائی کورٹ کے جسٹس ڈھون کی رائے یہاں دہرانا ضروری معلوم ہوتا ہے :

ایک مسلمان شوہر دوسری بیوی کرنے کے بعد اپنی پہلی بیوی کے خلاف حقوق زوجیت کی بحالی کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر عدالت شہادت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ شوہر کے سلوک کے پیشِ نظر بیوی کو اس کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا بیوی کے ساتھ ناانصافی ہوگی تو عدالت کو چاہیے کہ مدعی یعنی شوہر کے مطالبے کو رد کر دے۔

جسٹس ڈھون کی رائے میں ہندوستان میں جس طرح "محمڈن لا" یعنی اسلامی قوانین کا نفاذ ہوا ہے اس کے تحت تعددِ ازدواج برداشت تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جا سکتی اور نہ اس کے تحت شوہر کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ ہر حالت میں اپنی پہلی بیوی کو دوسری بیوی کے ساتھ اپنے حرم میں رہنے پر مجبور کرے۔ ایک مسلمان شوہر کو یہ قانونی حق تو ہے کہ وہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری بیوی کرے لیکن اس کے بعد اگر شوہر کسی دیوانی عدالت میں اپنی پہلی بیوی کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اپنی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہے و۔ نہ وہ سخت سزا، جیسے ضبطی جائداد کی مستوجب ہوگی تو بیوی کی طرف سے اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کیا عدالت از روئے نصفت بیوی کو شوہر کے مطالبۂ مجامعت کو منظور کرنے پر بھی مجبور کر سکتی ہے؟ ایسی صورت میں وہ حالات جن میں دوسری شادی ہوئی، متعلقہ اور ضروری امور ہو جاتے ہیں، جن کی بنا پر اس بات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کرنا ہی ظلم تھا یا نہیں۔ اب اس امر کا بارِ ثبوت شوہر پر ہوتا ہے کہ دوسری بیوی کرنے سے نہ تو اس کی پہلی بیوی کی کوئی توہین ہوئی ہے اور نہ اس پر کوئی ظلم ہوا۔ لیکن قابلِ اعتبار صراحت کی عدم موجودگی میں عدالت یہی قیاس کرے گی کہ موجودہ حالات کے پیشِ نظر شوہر کے دوسری بیوی کرنے سے پہلی بیوی پر ظلم ہوا ہے اور عدالت کا بیوی کو اس کی مرضی کے خلاف اپنے شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا خلافِ نصفت ہوگا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ مقدمہ بدنیتی پر مبنی ہے، اس لیے خارج کیا جاتا ہے۔

اس مقدمے کے حسب ذیل نتیجے نکلتے ہیں:

الف: ہندوستان میں ایک مسلمان شوہر کا ایک سے زیادہ بیوی رکھنے کا حق "بنیادی حق" نہیں ہے۔

ب : تعدد ازدواج کی اجازت قانون با کراہ دیتا ہے اور ایسی صورت میں عام طور پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ پہلی بیوی پر ظلم ہو رہا ہے اور اس قیاس کی تردید کا بارِ ثبوت پوری طرح شوہر پر ہوتا ہے۔

مشرقِ وسطیٰ کے سارے ممالک میں یہ نکتہ بہت سی قانونی اور فقہی بحثوں کا عنوان بنا رہا۔ چنانچہ مراکش، تونس، شام، ترکی اور ایران میں اس کے تدارک کی مختلف تدبیریں کی گئی ہیں (جن کی تفصیل اینڈرسن اور کولسن کی تصنیفات میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں)

ہندوستان میں جو حالات ہیں ان کے پیشِ نظر تدارک کی دو تجویزوں پر غور کیا جا سکتا ہے : (۱) پہلی ہی شادی کے موقع پر ایک ایسا معاہدہ کیا جائے جس میں دوسری شادی کی صورت میں مواخذے کی وضاحت ہو۔ (۲) اگر ایسا کوئی معاہدہ نہ ہو تو پھر سنگاپور کے نمونے پر ایک عدالت مصالحت سے دوسری شادی سے قبل رجوع کیا جائے اور دوسری شادی کی اجازت حاصل کی جائے۔ ایسی عدالت کی اجازت کے بغیر اگر دوسری شادی ہو تو اس کو قانون تعزیرات کے تحت جرم قرار دیا جائے اور پہلی بیوی کو طلاق لینے کا مستحق قرار دیا جائے۔

اب دونوں صورتوں کی تھوڑی سی تفصیل پر غور کرنا چاہیے۔

الف : جہاں معاہدہ (کابین نامہ) مروج ہو۔

مسلم پرسنل لا کا یہ قابلِ لحاظ اصول ہے کہ نکاح کے وقت فریقین ایک تحریری معاہدے کے ذریعے چند شرائط پر اتفاق کر کے انھیں قانونی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اس معاہدے میں ایک دفعہ یہ بھی رکھی جا سکتی ہے کہ کن حالات میں بیوی کو طلاق لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ان حالات میں مسلم فسخ نکاح ایکٹ ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ کے حالات بھی شامل ہوں گے۔ اسی دفعہ میں یہ بھی شامل ہو کہ طلاق لینے کی صورت میں بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اپنے نان نفقے کے لیے عدت کے اختتام سے نکاحِ ثانی یا اپنی وفات تک دعویٰ کر سکتی ہے۔ اگر نان نفقہ کا حق شوہر کی آمدنی کے ایک تہائی حصے تک مقرر کر دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

واضح ہو کہ عدت کی مدت تک یا اگر عورت حاملہ ہے تو وضع حمل تک، اس کی کفالت کی پوری ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ بعض صورتوں میں یہ مناسب ہوگا کہ حضانت کی

مدت تک نابالغ بچوں کی کفالت کے لیے رقم مقرر کر دی جائے۔

اس قسم کے معاہدے کا ہندوستان کے بعض شہروں میں رواج ہے۔ اس کا ایک خاص فارم، جسے بڑے تجربہ کار ماہر قانون نے تیار کیا ہے جو مسلم پرسنل لا کے تحت باقاعدہ ہونے کے علاوہ ہر طرح مفید اور قابلِ عمل ثابت ہوا ہے۔

ب : جہاں معاہدے نامے کا رواج نہ ہو۔

مصالحت کی کارروائی

اگر نکاح کے وقت ان شرائط کے ساتھ معاہدہ نہ کیا گیا ہو جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے تو حسب ذیل کارروائی کرنے کی تجویز پیش کی جاتی ہے جس کی بنیاد قرآن مجید کی سورہ ۴ کی آیت ۳۵ ہے۔

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَکَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَکَمًا مِّنْ اَهْلِهَا اِنْ یُّرِیْدَآ اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا اِنَّ اللّٰهَ کَانَ عَلِیْمًا خَبِیْرًا

(سورہ النسا : ۳۵)

اور اگر تمھیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کر دو۔ اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ بیشک اللہ بڑا علم رکھنے والا ہے، ہر طرح باخبر ہے۔

اگر ایک شخص شادی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی بیوی بانجھ ہے یا مسلسل خرابیِ صحت کا شکار رہے یا میاں بیوی میں طبیعت اور مزاج کا شدید اختلاف ہے یا اور کوئی ایسی معقول وجہ ہے جس کی بنا پر وہ شخص دوسری بیوی کرنا چاہے تو اس کی اس وقت تک اجازت نہیں ہونی چاہیے جب تک وہ مصالحت کی کارروائی مکمل نہ کر لے۔ اس کے لیے ایک عدالت قائم ہونا چاہیے۔ بڑے بڑے شہروں میں عدالت خفیفہ (اسمال کازیز کورٹ) کے کسی جج کو یا کسی اور قانون داں حاکم کو حکومت ایسی عدالت کا جج مقرر کر سکتی ہے جس کے ساتھ فریقین کا ایک ایک نمایندہ ہو اور یہ "عدالت مصالحت" ان تینوں پر مشتمل ہو۔ ان مصالحت کنندگان کو گواہوں کی طلبی، شہادت کی قلم بندی اور فیصلے کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس

عدالت کا پہلا فرض فریقین میں مصالحت کرانا ہوگا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شوہر کو اس کی پہلی بیوی کے نان نفقے اور بچوں کی کفالت کی ذمہ داری قبول کرنے پر دوسری شادی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے۔

یہ طریقۂ کار سہل اور قابلِ عمل بھی ہے۔ اس سے خرچ اور وقت بہت بچ سکتا ہو۔ ساری کارروائی دوستانہ فضا میں انجام پائے گی جس میں فریقین کی دشواریوں کا لحاظ بھی ہوگا اور قرآن مجید کی ہدایت کے مطابق انھیں ایک دوسرے سے زیادہ قریب لانے کی کوشش بھی ہوگی۔ ایسی عدالتیں سنگاپور، ملیشیا کی کئی ریاستوں میں اور انڈونیشیا اور سیلون میں پائی جاتی ہیں۔ ان کی بدولت طلاق اور نکاح ثانی دونوں معاملوں میں بہت کمی ہوگئی ہے۔ میری گذارش ہے کہ ان ملکوں اور بعض عرب ملکوں کی مثالیں سامنے رکھتے ہوئے انھیں کے خطوط پر ہم بھی قوانین منظور کروالیں۔

میری دوسری تجویز "تہری طلاق" سے متعلق ہے، لیکن اس سے پہلے عرب ملکوں اور ہمارے یہاں کی شادی کے بارے میں سماج کے مروّجہ طریقوں پر غور کرنا بھی ضروری ہے مشرق وسطیٰ میں ایک مطلّقہ عورت نہایت آسانی سے نکاح ثانی کرلیتی ہے اور بیوہ سے نکاح ثانی کرنا بہت اچھا سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس طرح بیوہ کی کفالت کا انتظام ہوجاتا ہے۔ ہمارے ملک میں بیوہ "منحوس" ہستی سمجھی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ تصور بھی قائم ہے کہ یہ "سبز قدم" دوسرے شوہر کو بھی "کھاجائے گی"۔ اس طرح مطلّقہ عورت کے ماتھے پر ایسا کلنگ کا ٹیکہ لگ جاتا ہے جس کی وجہ سے کوئی شخص اس کے ساتھ شادی کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ جہاں ایسے رسم ورواج ہوں وہاں تو بیوہ اور مطلّقہ عورتوں کی کفالت کا معقول قانونی انتظام بھی ضروری ہے۔ پہلی بیویاں، دوسری بیویوں (سوکنوں) کے ساتھ جو سلوک کرتی ہیں، ان کی دردناک داستانیں اتنی عام ہیں کہ ان کے اعادے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

(۳) "تین طلاقیں"۔ ہر سنّی مسلمان عورت کے سر پر، جس کا نکاح حنفی مسلک کی رو سے ہوا ہو، طلاق کی ننگی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔ حنفی شریعت جیسی ہندوستان میں رائج ہے، اس کی رو سے ایک شخص اپنی بیوی کو بلا کسی سبب کے بھی بیک وقت تین بار "میں تم کو تین طلاقیں

بتا ہوں "کہ" اسے طلاق دے سکتا ہے اور وہ طلاق اسی وقت نافذ ہو جائے گی۔ یہاں اس مسئلے کی تاریخی تفصیلات میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ لیکن اس سے اتنی بات ظاہر ہوتی ہے کہ:

(۱) تین طلاقوں کا قاعدہ بدعت بھی ہے اور مکروہ بھی اور یہ طریقہ شیعہ اثنا عشری یا فاطمی شریعت میں ناجائز ہے مگر حنفی شرع میں جائز مانا گیا ہے۔

(۲) یہ صورت بعض تاریخی حالات کے تحت بہت بعد میں پیدا ہوئی اور یہ اپنی اصلی شکل کی اسپرٹ کے خلاف ہے۔

اس بارے میں میری گذارش ہے کہ جب کہ یہ صورت جو قانون کی اسپرٹ کے خلاف ہے جو بعد کے حالات کی پیداوار ہے اور جس پر عمل درآمد سے ناانصافی ہوتی ہے تو پھر مناسب قانون سے اس ناانصافی کے دروازے کو ہمیشہ کے لیے بند کر دینا چاہیے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب کبھی ایسی طلاق دی جائے تو اس معاملے کو فوراً مصالحتی عدالت کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔ یہ عدالت پہلے تو فریقین میں باہمی مصالحت کی کوشش کرے گی اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر شوہر کو صرف ایک طلاق دینے کی اجازت دے گی۔ فقہا کے نزدیک ایسی طلاق "طلاق السنۃ" کہلاتی ہے۔ چنانچہ قانون میں اس مقصد کے لیے جو دفعات رکھی جائیں ان میں حسب ذیل کی گنجائش ہو گی:

(الف) جب کوئی فریق نکاح، عدالت کے سامنے یہ ثابت کرے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اظہار کر دیا ہے تو عدالت اس طلاق کو منسوخ قرار دے کر خود بقیہ مقدمے کی سماعت کی کارروائی شروع کرے گی۔

(ب) فریقین اور ان کے گواہوں کی شہادت سننے کے بعد عدالت اعلان کرے گی کہ فریقین میں صلح ہو چکی ہے۔ ایسی صورت کے بعد کسی مزید کارروائی کی ضرورت نہیں۔ یا پھر

(ج) شوہر کے کسی معقول سبب پیش کرنے پر شوہر کو سنت کے مطابق صرف ایک طلاق دینے کا اختیار دے گی

(د) اس اعلان کے بعد مصالحتی عدالت یہ بھی فیصلہ کرے گی کہ کن شرائط پر طلاق دی جائے گی جیسے (۱) مہر کی ادائی (۲) متاع الطلاق (طلاق کا ہرجانہ) کی ادائی (۳) مطلقہ

کی کفالت کے لیے تاحیات یا نکاحِ ثانی تک ایک رقم کی ادائی۔

(ہ) یہ حکم دیتے وقت عدالت میاں اور بیوی کی مالی حیثیت، سماج میں ان کا مقام (خاص طور پر بیوی کا)، اور دوسرے ایسے حالات کا لحاظ رکھے گی جو انصاف پر مبنی اور مناسب ہوں۔

مذکورہ بالا ضمنی دفعہ (د) کی متاع الطّلاق کی ادائی کی تجویز میری ہے جو میں نے فاطمی اور مالکی نقہ کی بنیاد پر پیش کی ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ شوہر مطلّقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک رقم بطور ہرجانہ ادا کرتا ہے۔ اس اصول کی بنیاد قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَّ مَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًاۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ (قرآن سورہ بقر آیت ۲۳۶)	تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنھیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لیے مہر مقرر کیا طلاق دے دو۔ وسعت والے کے ذمّہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمّے اس کی حیثیت کے لائق (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو (اور یہ) واجب خوش معاملہ لوگوں پر۔

اس بدیہی اور واضح آیت کی تاویل فقہا نے مختلف طور سے کی ہے اور ان میں سے اکثر نے "متاعاً بالمعروف" کے حکم کو نظر انداز کر دیا ہے۔ صرف فاطمی اور مالکی مسلک میں اس کی ادائی لازمی قرار دی گئی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس حکم شریعت کی پابندی ہندستان کے وہ بوہرے بھی نہیں کرتے جو فاطمی شریعت کے تابع ہیں۔ اس مسئلے کی اساس اس پر قائم ہے کہ مہر کی رقم شادی سے متعلق ہے۔ اس کی ادائی تو لازمی ہے ہی، لیکن طلاق کی صورت میں مطلّقہ عورت زوجگی کا جو مقام کھوتی ہے، اس لیے اس کا ہرجانہ بھی شوہر کو ادا کرنا ضروری ہے اگر بیوی طلاق کے معاملے میں بےقصور ہو تو پھر یہ ذمّے داری اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

ہرجانے کی جو تجویز فاطمی اور مالکی شرع کے مطابق میں نے پیش کی ہے اسے قانونی شکل دے کر اس کا اطلاق ہر مطلّقہ مسلمان عورت پر کیا جانا چاہیے اور اسے مصالحتی عدالت کے صوابدید پر نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اس طرح اُن بدقسمت مسلمان عورتوں کے حقوق کی بڑی حد تک حفاظت ہو سکے گی جن میں سے بعض کو بےقصور بھی طلاق دی جا سکتی ہے۔

(۴) طلاق کا طریقہ :- ایک طلاق

جب کسی مسلمان کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ ہو تو اسے پہلے مصالحتی عدالت میں درخواست پیش کرنی چاہیے۔ اس عدالت کی اجازت کے بغیر کوئی طلاق جائز نہیں مانی جائے گی۔ طلاق حاصل کرنے کے لیے وجوہ پیش کیے جانے پر اگر مصالحتی عدالت ان کی معقولیت سے پوری طرح مطمئن ہو جائے اور اس کی رائے ہو کہ طلاق کے لیے معقول وجوہ ہیں تو پھر وہ حکم دے گی کہ :

(الف) شوہر صرف "احسن" طلاق دے سکتا ہے۔

(ب) شوہر مہر ادا کرے۔ شوہر پر مہر کی ادائی لازم ہوگی۔

(ج) مطلقہ بیوی کو شوہر "متاع الطلاق" (ہرجانہ) بھی ادا کرے گا۔

(د) فریقین کی سماجی حیثیت اور مالی حالت کے پیشِ نظر شوہر اپنی مطلقہ بیوی کو جب تک وہ زندہ رہے یا وہ نکاح ثانی کرے، کفالت کی رقم ادا کرتا رہے گا۔

(ہ) شادی سے جو اولاد ہوئی ہو اس کی سرپرستی اور حضانت کا پورا انتظام کیا جائے۔

(۵) حینِ حیاتی مفاد : ہندوستان میں حنفی مسلک کے قوانین کا جس طور پر نفاذ ہو رہا ہے اس کی رو سے ایک مسلمان کو کسی دوسرے شخص کو حینِ حیاتی مفاد دینے میں کافی دقتوں اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے مثلاً الف کہتا ہے کہ "اگر میں ایک گاؤں میں اپنی زمین ب کو حینِ حیاتی مفاد کے لیے دے چکا ہوں اور بعد میں دستاویز کے ذریعے اسی کو ج کے نام ہبہ کرنا چاہتا ہوں تو اس حینِ حیاتی مفاد کا قیام مشتبہ ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ساری جائداد قطعی طور پر ب ہی کی ملکیت میں آجائے۔

لیکن اگر الف نے کسی ہوشیار قانون داں سے مشورہ کیا ہوتا تو وہ یوں کہتا "میں اپنی پوری جائداد ج کو دیتا ہوں لیکن ب کو اس جائداد سے مستفید ہونے کا حینِ حیاتی حق دیتا ہوں"۔ اس قسم کا ہبہ نامہ غالباً جائز قرار دیا جائے گا۔ مختصر طور پر صورتِ حال یوں ہے :

الف : ایک حنفی مسلمان اپنی وصیت میں مناسب الفاظ کے ذریعے ہر قسم کی جائداد کو حینِ حیاتی مفاد میں بدل سکتا ہے۔

ب : شیعہ۔ اثنا عشری یا فاطمی مسلک میں بھی یہ صورت ممکن ہے۔

ج : لیکن یہ قانون دشوار گزار اور پیچیدہ ہے۔ "حین" اور "منافع" میں واضح طور پر فرق نہ کرنے سے صورت حال بدل سکتی ہے۔ اس پیچیدگی کو دور کرنے کی غرض سے قانون کو یہ شکل دینا مناسب ہوگا۔

"کوئی مسلمان اپنی ہر قسم کی جائداد کے معاملے میں حین حیاتی مفاد کسی شخص کے حق میں قائم کرسکتا ہے جو واقف کی موت کے ساتھ ختم ہوجائے گی اور اس کے بعد جائداد اس شخص کے حوالے کردی جائے گی جسے واقف نامزد کرچکا ہو اور جو واقف کی وفات کے وقت خود بقید حیات ہو۔

اس قسم کی اجارہ داری، وصیت کے ذریعے یا ہبہ کے ذریعے قائم کی جاسکتی ہے بشرطیکہ اس مفاد پر عمل کرتے وقت وہ شخص بقید حیات ہو جس کے حق میں مفاد قائم کیا گیا ہو یا وصیت کے مطابق ایسا مفاد قائم کیا گیا ہو۔

(۶) محروم الارث کا حصہ :- ایک سادہ مثال ملاحظہ ہو۔

ایک حنفی مسلمان کی وفات کے وقت اس کے دو بیٹے الف اور ب زندہ ہیں، لیکن تیسرا بیٹا ج باپ کی حیات ہی میں فوت ہوچکا ہے جس کا ایک بیٹا د زندہ ہے۔ چونکہ باپ کے مرتے وقت الف اور ب بقید حیات ہیں اس لیے باپ کی جائداد کے پورے وارث یہی دونوں قرار پائیں گے۔ تیسرے بیٹے ج کی اولاد د کو کوئی حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ دادا کی حیات میں باپ کے انتقال کی وجہ سے پوتا محروم الارث ہوجاتا ہے۔ دادا اپنی زندگی میں پوتے کے حق میں وصیت کرکے اس ناانصافی کا تدارک کرسکتا ہے لیکن ایسا کرنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا ہے اور اس صورت میں محروم الارث اولاد شدید قسم کی ناانصافی کا شکار ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان نے اس قانون کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب وہاں ایسا قانون رائج ہے جس کے تحت محروم الارث اولاد اتنے ہی حصے کی حقدار ہوگی جو اس کے باپ (یاماں) کو بقید حیات ہونے کی صورت میں ملتا۔ اس قسم کا قانون عام حالات کے تحت کارآمد ہوسکتا ہے لیکن اس میں وہ گنجایش نہیں ہے جو اسلامی قوانین کا خاصہ ہے۔ میری گذارش ہے کہ اس مقصد کے لیے حسب ذیل قاعدے بنائے جائیں۔

(الف) کوئی شخص مرتے وقت محروم الارث اولاد یا اس اولاد کے وارث چھوڑے تو اس کے ترکے کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جیسے محروم الارث کے مورث زندگی میں اپنے ورثے کے حقدار ہوئے اور ان سے محروم الارث ورثا نے حصہ حاصل کیا۔

(ب) ترکے کی تقسیم اسلامی قاعدے یعنی نرینہ اولاد کو دو حصے کے حساب سے کی جائے گی۔
دوسرے الفاظ میں ایسے قانون کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر محروم الارث اپنے متوفی باپ یا ماں کے قائم مقام کی حیثیت اسلامی قاعدے کے مطابق اپنے متوفی باپ (دو حصے) یا متوفی ماں (ایک حصہ) کا حصہ حاصل کرے گا۔

اس قاعدے سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ اس کا اطلاق صرف ان ورثا پر کیا جاسکتا ہے جو براہ راست وارث قرار پاتے ہوں۔

(۷) وراثت کے قانون کا اطلاق: پہلے یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر ایک شادی شدہ مسلمان جوڑا اپنے نکاح کو اسپیشل میرج ایکٹ بابت ۱۹۵۴ کے تحت رجسٹر کرادے تو وہ ہندوستانی قانونِ وراثت کے پابند ہوں گے۔

ہندوستانی قانونِ وراثت میں اس کا لحاظ رکھا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو اپنے پرسنل لا کے بجائے اپنے آپ کو اس ایکٹ کا پابند کرسکتا ہے۔ میری گذارش ہے کہ اگر ہندوستانی قانونِ وراثت میں شادی شدہ جوڑوں کے لیے اس بات کی گنجایش رکھی گئی ہے تو پھر غیر شادی شدہ افراد یا بیوہ یا وہ رنڈوے (جن کی بیوی فوت ہوگئی ہو) اس حق سے کیوں محروم کیے جاتے ہیں؟ اگر وہ چاہیں تو ان کو پرسنل لا سے نکل کر اپنے آپ کو ہندوستانی قانون وراثت کا پابند کرنے کا اعلان کرنے کا اختیار ہونا چاہیے۔ ایسا کرنا قانونی اعتبار سے بھی جائز ہوگا اور انصاف، اصول یا اس ملک کے کسی اور قانون کے خلاف بھی نہ ہوگا۔ مثلاً الف ایک غیر شادی شدہ مسلمان ہے، خاصی دولت کا مالک ہے اور کافی عمر کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے کئی دور کے رشتے دار ہیں جو نہ اس کی طرف کوئی التفات کرتے ہیں اور نہ ان میں سب یکساں طور پر حاجت مند ہیں۔ اب یہ ہوسکتا ہے کہ الف اپنی جائداد ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اس کے نام چھوڑنے کا خواہش مند ہو۔ مسلم پرسنل لا کے مطابق وہ اس کا مجاز نہیں ہے لیکن اگر

اسے یہ اختیار حاصل ہوتا کہ وصیت کے ذریعے اپنی جائداد کو اپنے ورثا میں جس تناسب میں چاہے تقسیم کرسکتا، تو وہ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور حاجت مندی کا لحاظ رکھ کر ایسا کرتا۔ یہ عمل مناسب اور نصفت کے مطابق ہے۔

خاتمۂ کلام

مسلم پرسنل لا میں جب کسی ترمیم کا سوال پیدا ہوتا ہو تو اس کی مخالفت میں سب سے بڑی دلیل یہی پیش کی جاتی ہے کہ شریعت، دین اسلام کا جز ولاینفک ہے۔ اس لیے اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ شریعت کی پابندی قانونی حیثیت سے فرض ہے اور اخلاقی حیثیت سے لازمی ہے۔ اس لیے اس میں قطع و برید نہیں کی جاسکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے نام سے جو قانون مروّج ہے اسے "شریعت" کا درجہ دینا ہی غلط ہے۔ یہ پرسنل لا غیر دینی ہے جسے دستور ہند نے (جو "اسلامی" نہیں، "غیر دینی آئین" ہے) رائج کیا ہے۔ یہ دستور ہندوستان میں صرف مذہب اسلام ہی کو سچّا مذہب تصوّر نہیں کرتا ہے۔ آج جو کچھ پرسنل لا میں پایا جاتا ہے اس کا صرف ایک جزو اسلامی شریعت سے مطابقت رکھتا ہے۔ ورنہ وقتاً فوقتاً اس میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا اصلی مقصد یہی ہے کہ ملک میں ہر شہری کے لیے یکساں قانون ہوں۔

دوسری بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ بدلتے ہوئے سماجی حالات سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے عدل وانصاف کے طریقۂ کار میں بھی تبدیلیاں کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ قرآن مجید کا حکم ہے کہ انسان کو اپنے آپ، اپنے والدین اور اپنے عزیز و اقربا کے معاملات میں بھی پورے طور پر عدل اور نصفت کا سلوک کرنا چاہیے (سورہ ۴ آیت ۱۳۵) چنانچہ شریعتِ اسلام کی یہ تعلیم ہے کہ انسان ہمیشہ عدل اور انصاف کا متلاشی رہے۔

تیسری بات یہ بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ ان اسلامی ممالک میں بھی جن میں شہریوں کی اکثریت دین اسلام کو مانتی ہو، مغربی تجارتی اور ثقافتی اثرات کے تحت سماجی انقلاب آچکا ہے۔ شمالی افریقہ میں فرانسیسی اور مشرق وسطیٰ میں انگریزی تعلیم نے وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہن کے کچھ نئے گوشے ابھارے ہیں اور خصوصاً وہاں عورتوں کے حقوق کے معاملے

میں خاصا انصاف برتا جانے لگا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں عورت اب صرف شوہر کی مطیع و فرماں بردار ہی نہیں رہی بلکہ اس کی مددگار اور رفیقِ حیات ہے۔ اس لیے تعددِ ازدواج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جنسی بے راہ روی تو ساری دنیا کا مسئلہ ہے، اس کے باوجود مغربی تہذیب سے جتنے بھی ممالک متاثر ہیں ان میں ایک بیوی رکھنے کی پابندی ہے۔ ان ملکوں نے عورتوں کی حیثیت بہتر بنانے کے لیے قوانین وضع کیے ہیں اور اس لحاظ سے یہ اقدام رسول اکرم صلعم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہے، کیونکہ رسول اللہؐ نے عرب جیسے ملک میں جہاں عورتوں کو کوئی حقوق نہیں تھے، انھیں نہایت معقول حقوق عطا کر کے ایک سماجی انقلاب پیدا کر دیا تھا۔

جہاں انصاف ہونا چاہیے وہاں نیا قانون وضع کرنا کوئی بدعت نہیں ہے، لہٰذا موجودہ حالات میں اپنے قوانین میں اصلاحات کی طرف قدم بڑھانے میں کوئی برائی نہیں ہے۔

اس سلسلے میں بعض سیاسی اعتراضات بھی پیش کیے جاتے ہیں، اس کا جواب تو یہی ہے کہ سیاست کا جواب سیاست داں ہی دیں۔ قانون کے ماہرین اپنا کام کریں، البتہ ایک بات صاف ہے کہ جب تک خود مسلمان اس معاملے میں آگے نہیں بڑھیں گے، حکومت اپنی طرف سے کوئی قدم نہیں اٹھائے گی اور ابھی ایک اہم اقلیت (مسلمانوں) کی مرضی کے بغیر مشترکہ سول کوڈ نافذ کرنے کی کوئی تجویز نہیں ہے۔

اوپر کی بحث سے مسلم پرسنل لا کے سلسلے میں جو دقتیں سامنے آئی ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ہم ایک ہی مسلک کی شریعت اور اسی کی تاویلات سے بندھے ہوئے ہیں۔

(۲) جب کوئی شخص اپنی پہلی بیوی کی مرضی کے بغیر دوسری شادی کر لیتا ہے تو ہم پہلی بیوی کے لیے داد و انصاف کا کوئی راستہ نہیں کھولتے۔

(۳) ہم ان عورتوں کا کوئی تحفظ نہیں کرتے جن کے سروں پر ہر وقت "تین طلاقوں" کی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔

(۴) اور نہ ہم کسی معصوم مطلقہ عورت کی کفالت (جب تک وہ نکاحِ ثانی نہ کر لے) کا کوئی انتظام کرتے ہیں۔

(۵) ہم نے حین حیاتی حقوق کے قانون کو پیچیدہ اور دشوار بنا دیا ہے۔
(۶) ہم نے محروم الارث اشخاص کی کفالت کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔
(۷) ہم غیر شادی شدہ اشخاص کو اس حق سے محروم رکھتے ہیں کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائداد کا معقول حصہ کسی خاص شخص کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کے نام کر جائیں۔

ان امور سے متعلق جو قانونی اصلاحات تجویز کی جا رہی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) جہاں کہیں کسی ایک مسلک کی شریعت کی کسی دفعہ سے ناانصافی ہو وہاں کسی دوسرے اسلامی مکتب خیال کے مسلک کے لحاظ سے انصاف حاصل کرنا چاہیے۔

(۲) کسی شخص کو مصالحتی بورڈ کی اجازت حاصل کیے بغیر پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۳) ایک مجلس میں تین طلاقیں دے کر اسے نافذ کرنا، قانوناً موقوف کر دینا چاہیے اور مصالحتی کارروائی کا ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس سے بیوی اور بچوں کی حفاظت ہو سکے۔

(۴) طلاق کے ساتھ ہی نان و نفقے کی ادائی کی ذمہ داری عائد کی جانی چاہیے۔

(۵) حین حیاتی مفاد کے قانون کو سادہ اور سہل بنایا جائے۔

(۶) براہ راست محروم الارث ہونے والی اولاد اور ان کی اولاد کو بھی اپنے مورث کے ترکے کا حقدار تسلیم کرنا چاہیے۔

(۷) ایک غیر شادی شدہ مرد یا لاولد عورت کو حق ہونا چاہیے کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائداد اپنی مرضی اور خواہش کے مطابق جسے چاہے بخش دے۔

یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ میری یہ معروضات اس سلسلے میں حرفِ آخر کا درجہ نہیں رکھتی ہیں اور بھی کئی دوسری صورتیں ہیں جن پر غور و خوض کیا جا سکتا ہے لیکن ابتدا سادہ طریقے سے "مسلم پرسنل لا (متفرقات امور) ایکٹ" سے کی جا سکتی ہے۔ تجربے اور مطالعے کے بعد پھر مسلمانوں کے لیے ایک مفصل پرسنل لا وضع کیا جا سکتا ہے۔ غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ (اُن تجویزوں کے علاوہ جو میں نے پیش کی ہیں) ہمارے لیے تین اور راستے کھلے ہیں۔

الف : حالات بدستور قائم رہیں : میری گذارش ہے کہ یہ ناانصافی ہوگی۔ اس لیے میں اس کے خلاف ہوں۔

ب : ایک مفصل پرسنل لا وضع کیا جائے جو نکاح، طلاق اور وراثت کے قوانین پر مشتمل ہو ایسی کوشش میں وقت، محنت اور روپیہ بہت صرف ہوگا، اس لیے میں اس کا بھی مخالف ہوں۔

ج : ایک مشترکہ سول کوڈ کا نفاذ ہو :- اگرچہ دستورِ ہند میں اس کی گنجائش رکھی گئی ہے، لیکن مسلمان اس کے بالکل خلاف ہیں۔ اس عمل سے ان کے دلوں کو چوٹ لگے گی اور وہ بڑی شدّت سے اس کی مخالفت کریں گے۔ اس سے ایک نقصان اور یہ بھی ہوگا کہ جو معمولی اور ضروری قسم کی اصلاحات ممکن ہیں، وہ بھی رہ جائیں گی۔

میں نے جو تجویزیں اصلاحات سے متعلق پیش کی ہیں (۱) وہ کم وقت میں بہ آسانی قانونی شکل میں آسکتی ہیں (۲) ان سے مسلمانوں کی موجودہ اہم ضرورتیں پوری ہوجائیں گی (۳) عورتوں اور بچوں کے ساتھ انصاف ہوگا (۴) اس طرح مزید اصلاحات پر غور و فکر کرنے کی فضا تیار ہوسکے گی (۵) اور اس طرح مسلمان دنیا پر یہ ثابت کردیں گے کہ وہ بھی اپنی آبادی کے نصف حصّے یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ حق و انصاف کے معاملے میں غافل نہیں ہیں۔

دُنیائے اسلام میں مسئلۂ تعلیم و تربیت

بنیادی اصول

مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی

یہ مضمون در اصل ایک خطبہ ہے جو جناب مولانا نے ۱۹۶۸ء میں سعودی حکومت کی دعوت پر ریاض یونیورسٹی میں دیا تھا۔ اس مجلس میں وزارتِ تعلیم کے نمائندے، وزیر تعلیم، کالجوں کے اساتذہ اور بڑی تعداد میں ماہرینِ تعلیم شریک تھے۔

اصل مضمون عربی میں تھا۔ اس کا اُردو ترجمہ س۔ ن۔ ع۔ ندوی صاحب نے کیا ہے۔ ہم نے مصنف اور مترجم کی اجازت سے اُس کی تلخیص کر دی ہے مگر پوری کوشش کی ہے کہ نفسِ مطلب میں خلل نہ آنے پائے۔ (ادارہ)

اس وقت جب میں اس متبرک مقام پر کھڑا ہوں، مجھ پر ایک عجیب نفسیاتی کیفیت طاری ہے۔ میرے دل پر دو متضاد احساسات کا ہجوم ہے۔ ایک طرف قدیم مدارس کے علما، مغربی جامعات کے فضلا، مختلف علوم میں خصوصی استعداد رکھنے والوں، اور غیر ملکی زبانوں کے ماہروں کی اتنی بڑی تعداد کو دیکھ کر وزارتِ تعلیم کی کامیاب جدوجہد اور حکومتِ وقت کے کارناموں پر

حیرت آمیز مسرت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر میں اس وقت کسی ایسے ملک میں ہوتا جس نے ابھی ابھی وحشیانہ زندگی کو چھوڑ کر متمدن زندگی اپنائی ہو، جو نہ کوئی خاص عقیدہ رکھتا ہو نہ زندگی کی مخصوص اقدار کو تسلیم کرتا ہو، جس کے پاس نہ کوئی دعوت ہو، نہ ماضی کی شاندار روایات، جسے انسانی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ ہو صرف جسمانی بقا اور آسایش، صنعت و حرفت کا فروغ، نقاشی اور خطاطی کی ترقی اور دوسرے ملکوں سے تجارتی میل جول مد نظر ہو تو مجھ پر یہ احساسِ مسرت غالب آجاتا۔

مگر دوسری طرف مجھے خوف و اندیشہ ہے اس لیے کہ سچی اور پُر خلوص محبت کا ہمیشہ سے خوف و اندیشہ اور حمیت و غیرت سے چولی دامن کا تعلق رہا ہے۔ اس خوف کی وجہ کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس بات پر غور کرنا ہوگا کہ یہ جزیرہ نما ایک جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ یہ انسانی فلاح و بہبود کے ایک پیغام کا حامل رہا ہے۔ اللہ نے اپنے اس پیغام کے ابلاغ کو اور اس جزیرے کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی کوشش نہ صرف شرمناک اور مجرمانہ بلکہ غیر طبعی کوشش ہوگی جو کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس نے جزیرہ نمائے عرب کو تاریخ کے ہر دور میں مرکزی مقام بخشا ہے اور قیادت و رہنمائی اور جہاں بانی کے عظیم اور بلند منصب پر فائز کیا ہے۔ دوسروں کی تقلید اور شاگردی، دوسروں کے بنائے ہوئے دستور کا نفاذ، ان کے کھینچے ہوئے نقشوں میں رنگ بھرنا اور ان کے علوم و تجربات کو جوں کا توں قبول کر لینا، اس کی شان کے منافی ہے، تہذیب و تمدن کا مسئلہ ہو یا تعلیم اور نظام تربیت کی مشکلات ہوں، ہر معاملہ میں خود شناسی و خود اعتمادی سے کام لینا اس کی فطرت کا تقاضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک کا تعلیمی مسئلہ اتنا سادہ اور آسان نہیں جتنا بہت سے ماہرین تعلیم سمجھ بیٹھے ہیں۔ اس معاملہ میں کامیابی اور مشکلات پر قابو پالینے کا اندازہ صرف ان چیزوں سے نہیں ہوسکتا کہ عوام میں تعلیمی رجحان بڑھ گیا ہے، اسکولوں اور کالجوں کی کثرت ہے اور پڑھے لکھے لوگوں کی بڑی تعداد پیدا ہوگئی ہے۔ چند یونیورسٹیاں بھی قائم ہوگئی ہیں اور ان میں تعلیم کی تکمیل کرنے والوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، بہت سے طلبہ دنیا کے مختلف تعلیمی مراکز میں اعلیٰ تعلیم کے لیے

جا رہے ہیں، امتیاز کے ساتھ کامیاب ہو کر واپس آ رہے ہیں اور مختلف تعلیمی اور انتظامی ذمہ داریاں سنبھال رہے ہیں، ممکن ہے اسے افریقہ کے کسی گمنام ملک کے لیے جو جدید تہذیب و تمدن کے دائرہ میں نیا نیا داخل ہوا ہو، ترقی کا معیار قرار دیا جائے مگر اکثر ملک یہاں تک کہ جن میں جاپان اور ہندوستان بھی شامل ہیں بعض ناخواندگی اور جہالت کے خلاف جدوجہد اور علم و فن کی اشاعت کو اپنی منزل مقصود اور معیار کمال قرار نہیں دیتے بلکہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ علوم و فنون، ان کے قدیم ترین فلسفے اور ان کے تہذیب و تمدن کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں اور ان کے دل و دماغ کی گہرائیوں تک اترے ہوئے نظریات و افکار اور ان کے رگ و ریشے میں سرایت کیے ہوئے عقائد سے ہم آہنگ ہوں جن پر وہ ایمان رکھتے ہیں اور مضبوطی سے قائم ہیں۔ اسی طرح سوویت روس جس نے تمام ادیان و مذاہب کو کلی طور پر رد کر دیا ہے اور فکری آزادی میں کافی آگے بڑھا ہوا ہے جس کے بارے میں مشہور ہو گیا ہے کہ وہ ہر قسم کی روایات کی پابندیوں سے آزاد ہو چکا ہے اور اس کے لیے کسی فرد کی تقدیس کا نظریہ قابلِ قبول نہیں چاہے وہ نبی یا رسول ہو، یا روحانی پیشوا اور یا کسی فکری تحریک کا قائد۔ یا کسی خاص مکتب فکر کا داعی۔ وہ ہر قسم کی اجارہ داری کا منکر ہے وہ کسی ملک کے تعلیم و تربیت کے اصول، عالمگیر انسانی اصول اور نوعِ انسانی کا مشترک سرمایہ تسلیم نہیں کرتا لہٰذا اس کو ایسا صاف و شفاف پانی نہیں سمجھتا جس میں رنگ آمیزی نہ کی جا سکے۔ وہ کمیونسٹ حلقے کے باہر سے کسی طرز تعلیم کو درآمد کرنے بلکہ ایسے علم و ادب کو ملک میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا جو بقول اس کے بورژوائی اور سرمایہ داری نظریات، رجحانات، ماحول و معاشرے میں پروان چڑھا ہو اسے یہ خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ کہیں ایسے علوم و فنون کیونزم کے عقیدے میں شک و شبہ پیدا نہ کر دیں اور اسے کمزور نہ بنا دیں۔

آپ نے دیکھا کہ روس جو تمام حدود و قیود اور ہر طرح کے تقلیدی رجحانات کے خلاف بغاوت اور کامل آزادی کا علم بردار کہلاتا ہے، اس نے بھی نظریاتی اور عملی تمام علوم یہاں تک کہ علم سائنس، جغرافیہ اور تاریخ کو کمیونزم کے رنگ میں رنگنے اور اپنے قائدین

اور اپنی تحریک کے مؤسسین کارل مارکس اور لینن کے افکار و نظریات کا پابند بنایا ہے، ان علوم و فنون اور ان رہنماؤں کی فکری بنیادوں میں مضبوط رشتہ قائم کر دیا ہے اور اس امر میں وہ اسی طرح حساس اور باشعور ہے جیسے اہلِ مذہب اپنے عقائد اور اقدار کا یا عرب اپنے نسب اور خاندان، عزت و آبرو کا احساس رکھتے تھے اور اس پر اپنی جان قربان کرتے تھے۔

اس موقع پر روس کے ماہرین تعلیم میں سے صرف ایک کی شہادت کافی ہوگی مشہور ماہر طبیعیات McGovern کی رائے ہے۔

—— " روسی علم دنیا دی علوم کی قسم سے نہیں ہے بلکہ ان سب سے جدا اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ ہمارے اس علم کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی بنیادیں واضح اور ممیز فلسفے پر استوار ہیں۔ تمام علمی تحقیقات کے لیے کوئی نہ کوئی اساس ہونی چاہیے اور ہمارے علم کی اساس وہی مادی نظریات و اصول ہیں جنھیں مارکس، لینن اور اسٹالن وغیرہ نے پیش کیا ہے ہم چاہتے ہیں کہ طبیعی علوم کے میدان میں بھی فلسفہ ہمارے ساتھ رہے اور ہم پوری قوت، حوصلہ مندی اور پامردی کے ساتھ ان تمام نظریات اور فلسفوں کا مقابلہ کریں جو ہمارے مادی مارکسی فلسفے سے متصادم ہوں "۔

اسی بنا پر روس اپنے اہم ترین علوم کو اپنے تسلیم کردہ اصولوں سے تطبیق دینے میں کامیاب رہا اور اس نے انھیں باہم مربوط کر کے ایک مکمل اکائی بنا دیا۔

اسی طرح سرمایہ دارانہ نظام زندگی اختیار کرنے والے ممالک اگرچہ مذہبی رواداری اور آزادیٔ فکر کے اصول کو اپنانے میں مشہور ہیں اور علم و سائنس کے میدان میں ہر انسان کی عرق ریزی اور تجربات کے نتائج کو پوری نوع انسان کا مشترک اثاثہ سمجھتے ہیں تاہم وہ بھی اپنے ہاں ایسے نظام تعلیم کو رائج کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے جو اشتراکیت اور انتہا پسند کمیونزم کا حامی ہو۔ اس طرح وہ اس بات پر بھی تیار نہیں کہ کمیونسٹ ملکوں سے دو ایک اساتذہ بھی بلائے جائیں خواہ وہ علمی فضیلت اور فنی مہارت میں کسی بھی درجے پر فائز ہوں۔

صرف یہی نہیں بلکہ مغرب کے ماہرین تعلیم کسی ملک سے بھی بنے بنائے نظام تعلیم کی درآمد

درست نہیں سمجھتے۔ خواہ وہ ملک بنیادی افکار و نظریات میں ان سے کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تعلیم و تربیت کے اصول نہ تو انگلینڈ فرانس سے لینے پر تیار ہے، نہ فرانس انگلینڈ سے، حالانکہ دونوں صلح و جنگ کے رفیق و دمساز ہیں۔

زبان، تہذیب و تمدن کی یکسانی، بے شمار سیاسی مسائل میں ہم خیالی، دو عالمی جنگوں کی رفاقت اور بڑی حد تک نسل و خون کی مشارکت نے برطانوی اور امریکی قوموں کو باہم بہت قریب کر دیا ہے۔ پھر دونوں ممالک میں غالب اکثریت پروٹسٹنٹ مذہب کی پیرو ہے لیکن ان تمام روابط و تعلقات کے باوجود امریکہ کے ارباب حل و عقد نے نظام تعلیم برطانیہ مستعار لینا درست نہیں سمجھا، ان کے خیال میں نظام تعلیم ایسی چیز ہی نہیں جسے صنعت و حرفت کی مصنوعات یا خام مواد کی طرح ایک ملک سے دوسرے ملک میں درآمد کیا جائے۔ امریکی فاضل Dr. J. B. Conant نے اپنی کتاب Education and Liberty "تعلیم اور آزادی" میں لکھا ہے "تربیت کے اصول و ضوابط لین دین اور خرید و فروخت کے اصولوں سے مختلف ہیں، وہ کوئی ایسا مال نہیں جس کی درآمد و برآمد کی جائے۔ ہم نے ماضی میں یورپی یا انگریزی تعلیمی نظریات کو امریکہ میں اختیار کرکے نفع سے زیادہ نقصان اُٹھایا ہے۔"

مذکورہ ماہرین اور قائدین جو اپنی قومی خصوصیات کو اپنی جان کی طرح عزیز رکھتے ہیں تعلیم و تربیت کے نظام کو ایک ایسا لباس سمجھتے جس کی قطع و برید قوموں کے قد و قامت، رسوم و روایات اور اقدار و مقاصد کے مطابق ہونی چاہیے۔

ان مثالوں کے مطابق ہم مسلمانوں کے لیے تو اور زیادہ ضروری ہے کہ ہم نبی آخر صلعم کے لائے ہوئے دین کو جو مسخ و تحریف کی دست درازیوں سے محفوظ ہے، ہمیشہ پیش نظر رکھیں خصوصاً جزیرہ نمائے عرب پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ بڑھ کر ہے کیونکہ وہی اس دین کا اولین منبع و مصدر اور اس کی آخری پناہ گاہ ہے۔ غرض ہمارے لیے سب سے ضروری ہے کہ ہم اپنے معاملات میں، پسند و ناپسند میں، تعمیر و تخریب میں اور دنیا کی دوسری قوموں سے درآمد برآمد میں اپنے مذہبی عقائد، اسلامی کردار اور انسانیت کے لیے اپنے پیغام کو مقصد حیات

سمجھیں اور جان سے زیادہ عزیز رکھیں۔ ہمارے لیے سب سے زیادہ ضروری ہے کہ نظام تعلیم و تربیت کا لباس اپنے قد و قامت کے مطابق تیار کریں اور اسے اپنی اس دعوت کے تابع رکھیں جس سے اللہ نے ہمیں نوازا ہے جو ہماری زندگی کا سب سے اہم مقصد ہے اور جسے ہر زمانے میں ساری نوع انسانی تک پہنچانے کا اللہ نے ہمیں ذمہ دار بنایا ہے۔ قرآن کا اعلان ہے:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنہون عن المنکر و تومنون باللہ	تم لوگ بہترین جماعت ہو جو انسانوں کے لیے آئے ہو تاکہ انھیں اچھے کاموں کی تلقین کرو اور برے کاموں سے روکو اور تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔
وکذالک جعلناکم امۃ وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس	اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت بنایا تاکہ تم قیامت کے دن لوگوں پر گواہ بنائے جاؤ۔

ہم پر فرض ہے کہ علوم و فنون اور تعلیم و تربیت کے نظریات کو خواہ مغرب کے ہوں یا مشرق کے یہ سمجھ کر اختیار نہ کریں کہ یہی انسانی علم کی معراج اور منتہائے کمال ہیں اور انھیں تمام جزئیات و تفصیلات کے ساتھ قبول کرنا، ان پر عمل پیرا ہونا تمام مشرقی اقوام پر فرض ہے۔ بلکہ اگر انھیں قبول کرنا ضروری ہو تو اس حیثیت سے قبول کریں کہ انسانی تجربات ہیں جن میں خطا و صواب، کامیابی اور لغزش، بصیرت و بے بصیرتی دونوں کا امکان ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ان علوم و فنون کو خام مواد کی طرح لیں اور اپنی ضرورت اور حالات کے مطابق مناسب شکل میں ڈھالیں۔ انھیں علم و حکمت کا وسیلہ اور ایمان و معرفت کا ذریعہ بنا کر اپنے آپ کو ارشاد خداوندی کا مصداق ثابت کریں۔

و یتفکرون فی خلق السموٰت والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا	وہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے بارے میں غور کرتے ہیں (اور کہہ اٹھتے ہیں) اے ہمارے پروردگار تو نے اسے بے کار پیدا نہیں کیا ہے۔
انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء	اللہ سے اس کے بندوں میں سے صرف علم والے ہی ڈرتے ہیں۔

یہ موجودہ عالم اسلام کا بہت ہی اہم تجربہ ہوگا، جس کا زمانے کے حالات تقاضا کر رہے ہیں۔ عالم اسلام میں برسر اقتدار تعلیم یافتہ طبقے اور صحیح العقیدہ جمہور مسلمین میں باہم جو کشمکش پائی جاتی ہے وہ خاص طور پر اس کی متقاضی ہے۔

یہ ملک اس تجربے کے لیے بہترین ثابت ہوسکتا ہے اس کے لیے اللہ نے ساز گار حالات اور مناسب مواقع بھی مہیا کر دیے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسی حکومت کے ظلِ عاطفت میں ہے جو خود ایک دینی دعوت کے طفیل وجود میں آئی ہے۔

جو قومیں سن رشد کو پہنچ چکی ہیں اور غلامی اور اندھی تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو چکی ہیں ان کی نظر میں تعلیم و تربیت اب اصل مقصد نہیں رہی بلکہ اس کی حیثیت وسیلے کی ہوگئی ہے۔ ذہنی نابالغی کے دور میں دنیا بہت سی چیزوں کو اصل مقصد سمجھتی تھی لیکن نوعِ انسانی طویل تجربات اور عقلی ترقیوں کے بعد اب وہ چیزیں بلند مقصد تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دی جا رہی ہیں۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ تعلیم و تربیت، مدرسوں، علم و فن کے مرکزوں، کتب خانوں اور نشر و اشاعت کے اداروں کو کسی زمانے میں اصل مقصد کی حیثیت دی گئی ہو لیکن افسوس یہ ہے کہ مشرق پر بھی نابالغ ذہنیت اب تک مسلّط ہے۔ ہم قوم کی ایک قابل لحاظ تعداد کو لکھنا پڑھنا سکھا دیتے ہیں، کسی علاقے میں چند مدرسے یا کالج قائم کر دیتے ہیں تو ہم سمجھتے ہیں کہ گوہر مقصود حاصل ہوگیا اور ہم اپنے فرض سے سبکدوش ہوگئے۔

لیکن مغرب جو تعلیم کا بہت شائق ہے اس کے باوجود کہ اس کے اکثر علاقے ذہنی غیر جانب داری، لامذہبی بلکہ الحاد تک میں شہرت رکھتے ہیں تعلیم کے نظام اور تربیت کے اصولوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کا بے جان آلہ نہیں سمجھتا اور نہ ذہن منتشر اور بے جوڑ معلومات کو ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرنے کا وسیلہ قرار دیتا ہے بلکہ نظام تعلیم کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ حال کو ماضی سے، نئی نسل کو اسلاف سے اور معلومات کو عقائد سے ملانے والا رابطہ ہے۔ وہ اسے انتشار اور تخریب کا نہیں بلکہ تشکیل و تعمیر کا عمل سمجھتا ہے۔

یہاں موجودہ مغربی دنیا کے تین سربرآوردہ مفکرین اور ماہرین تعلیم کی رائیں نقل

کی جا رہی ہیں۔ Sir Percy Nunn جو برطانیہ کے ماہرین تعلیم میں سب سے ممتاز مقام رکھتا ہے" انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا " کے مضمون میں لکھتا ہے :

" لوگوں نے تربیت کی تعریف میں مختلف راہیں اختیار کی ہیں لیکن ان میں مشترک اصل اور بنیادی نقطہ یہ ہے کہ تربیت قوم کے بزرگوں اور تربیت دینے والوں کی اُس کوشش کا نام ہے جو وہ نئی نسل کو اپنے تسلیم اور اختیار کئے ہوئے نظریۂ زندگی کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے ہیں اور ایک مدرسہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ طالب علم پر نظریہ زندگی سے تعلق رکھنے والے روحانی عوامل کو اثر انداز ہونے کا موقع فراہم کرے اور طالب علم کی ایسی تربیت کرے کہ اس کے لیے اپنی قومی زندگی کی حفاظت کرنا اور اس کو آگے بڑھانا ممکن ہو سکے ۔"

جان ڈیوی John Dewey جو موجودہ امریکی نظام تعلیم پر دوسرے ماہرین سے کہیں زیادہ اثر انداز ہوا ہے، اپنی کتاب جمہوریت اور تعلیم Democracy and Education میں لکھتا ہے :

" قومیں تجدید کے سہارے زندہ رہتی ہیں اور تجدید کی کوششوں کی بنیاد بچوں کی تعلیم و تربیت پر قائم کی جاتی ہے، قوم مختلف طریقوں سے ناخواندہ افراد میں سے اپنے وسائل اور اپنے نظریہ زندگی کے لیے صالح ورثا مہیا کرتی ہے اور ان کو اپنے عقائد اور اصولوں کے سانچے میں ڈھالتی ہے ۔"

پروفیسر کلارک Prof. Clark لکھتا ہے :

" تربیت کی تعریف و تشریح میں اور جو کچھ بھی کہا جائے لیکن یہ مسلّم ہے کہ تربیت اس نظریۂ زندگی کی حفاظت اور استحکام اور اسے اگلی نسلوں تک پہنچانے کی جدوجہد کا نام ہے جس پر قوم ایمان رکھتی ہے اور جس کی بنیادوں پر قومی زندگی کی عمارت قائم ہے ۔"

اس نقطے پر اسرائیل سب سے زیادہ زور دیتا ہے ۔ چنانچہ اپنے تمام ترقی پسندانہ رجحانات، ترقی یافتہ یورپی ممالک کے ساتھ ساتھ چلنے کی خواہش اور غیر ملکی زبانوں اور جدید علوم کے ماہرین کی کثرت کے باوجود وہ عبرانی زبان کو جو اس کے مذہبی شعور اور ثقافتی

سرمایہ کی امین ہے، فروغ دینے میں تمام ممالک سے آگے ہے۔ ڈاکٹر راڈک ماتھیوز Dr. Radrick Matheos اور ڈاکٹر متی عقراوی کی مرتب کردہ کتاب "التربیۃ فی الشرق العربی" میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے:

"فلسطین کے اسرائیلی مدارس میں سب سے اہم اور قابل توجہ چیز یہ ہے کہ گو انگریزی فرانسیسی اور عربی زبانوں کی تعلیم نصاب میں شامل ہے مگر تمام مضامین میں ذریعہ تعلیم عبرانی ہے اور تعلیم کے تمام مراحل میں مذہبی تعلیم اور اس کو صہیونیت کی بقا و ترقی کی بنیاد بنانے پر بہت زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔"

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل کے تمام مدارس اور تمام پارٹیاں اور طبقے جن سے طلبہ کے سرپرست تعلق رکھتے ہیں، تعلیمی، مذہبی اور سیاسی خیالات اور قدروں میں باہمی اختلاف کے باوجود اس بنیادی نقطہ پر متفق ہیں اور مذہبی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دیتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ یہود کی مذہبی روایات ہی وہ مینار ہے جس سے نظام تعلیم کے لیے روشنی حاصل کرنی چاہیے۔"

اس فکر و خیال کا جو تعلیم و تربیت کو قوم کے قبول کردہ عقائد اور خیالات کو اجاگر کرنے کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔ مرکزی نقطہ یہ ہے کہ تعلیم کی بنیاد والدین کا عقیدہ، اور ارادہ ہے۔ ان ہی کو اس کا حق پہنچتا ہے کہ اپنے جگر گوشے کے لیے جو ان کے خوابوں اور خیالوں کا وارث ہے نظام تعلیم منتخب کریں۔

بمبئی کے مسیحی تعلیمی اداروں کی انجمن نے صوبائی حکومت کے خلاف وہاں کے ہائی کورٹ میں مقدمہ دائر کیا تھا اور یہ درخواست کی تھی کہ حکومت کو اس سے باز رکھا جائے کہ مسیحی لڑکوں کو، ان کی والدین کی مرضی کے خلاف تعلیم دیں، اس درخواست پر وہاں کے چیف جج اور ایک دوسرے جج نے فیصلہ صادر کرتے ہوئے لکھا تھا:

"جمہوریت میں ایک شہری کا سب سے قیمتی حق فکر و خیال کی آزادی ہے اور اس میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہوسکتا کہ خیال پر کنٹرول کرنے کا سیدھا اور آسان طریقہ نوجوانوں کی تعلیم کو کنٹرول کرنا ہے۔ حکومت کسی باپ کو مجبور نہیں کرسکتی کہ وہ اپنے

بچے کو وہی تعلیم دلائے جسے حکومت مناسب سمجھتی ہو، انسانی حقوق کے چارٹر۔جس میں ہندوستان بھی شریک ہے ـــــــ کے آرٹکل ۲۶ (۳) میں کہا گیا ہے والدین کا پہلا حق ہے کہ وہ یہ فیصلہ کریں کہ ان کے بچے کو کس قسم کی تعلیم دی جائے۔"

(All India Reporter 1954 S-C 561)

ہم نے دیکھا کہ یہ مغربی اقوام جن کا تعلق مسیحی عقائد سے بہت کمزور ہو گیا ہے اور جن میں مسلّمہ اصول اور عقائد کے بارے میں بے اعتمادی پیدا ہو گئی ہے اپنے نظام تعلیم کو اس خاص نقطۂ نظر سے دیکھتی ہیں اور اس سے قومی زندگی، اصول و عقائد میں استحکام پیدا کرنے، اور فرد و جماعت، عقل اور جذبات اور حال اور ماضی کے درمیان ربط و تعلق اور ہم آہنگی پیدا کرنے کا کام لیتی ہیں تو مسلم اقوام اور اسلامی اور عرب ممالک اس سے یہ کام کیوں نہ لیں جبکہ ان کی پوری تاریخ میں کبھی علم و کلیسا اور مذہب و حکومت کے درمیان برائے نام کشمکش بھی نظر نہیں آتی۔

ماضی قریب کی دو تباہ کن جنگیں جن کی قیادت علم اور تہذیب و تمدن کے چوٹی کے لوگوں نے کی، یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ ترقی یافتہ ملکوں کی تعلیم، صالح اخلاق، انسانیت کا احترام اور کمزور اقوام کے ساتھ عدل کا جذبہ پیدا کرنے میں قطعی ناکام رہی۔ امریکہ یورپ، ہندوستان اور دوسرے متعدد مشرقی ممالک میں یونیورسٹیوں کے نوجوانوں کا اخلاقی بگاڑ طلبہ کی قانون اور نظم و ضبط میں دست اندازیاں اور طفلانہ خواہشات اور پست اغراض کی پیروی، یہ سب چیزیں صاف بتاتی ہیں کہ تعلیم فی نفسہٖ مقصد نہیں۔ بلکہ صرف ایک ذریعہ ہے جو کامیاب بھی ہو سکتا ہے ناکام بھی۔ نفع بخش بھی ثابت ہو سکتا ہے مضرت رساں بھی، تعمیر کا سامان بھی بن سکتا ہے اور تخریب کا ذریعہ بھی۔ جب وہ اخلاق کی عظمت، صالح ذہنیت، صحیح عقیدے اور مذہبی رجحان سے خالی ہوگا تو نقصان کا پہلو نفع سے کہیں زیادہ نمایاں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی مفکرین اور ماہرین تعلیم کی نظروں میں تعلیم و تربیت، یا لکھنا پڑھنا سکھانے کی فی نفسہٖ کوئی قدر و قیمت نہیں رہی۔ بلکہ اس کی قدر اس کے نتائج، تعلیم یافتہ افراد کے اخلاق اور معاشرے کی تعمیر و ترقی میں ان کے کردار کے اعتبار سے متعین ہوگی۔

ہمارے مشرقی ممالک میں تعلیم یا صحیح تر الفاظ میں نوشت و خواند کی عظمت و اہمیت

جتانے کے لیے اتنا زبردست پروپیگنڈہ ہوا جس نے اعلیٰ تعلیم کو ایک طرح کا تقدس عطا کردیا' اس وجہ سے لوگ تعلیم یافتہ طبقے کے عیوب کو نظر انداز کرجاتے ہیں اور اکثر زیب خوردہ ذہن کے لوگ، شریف اور نیک جاہل پر تعلیم یافتہ بدکردار مجرم کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ بہت سطحی انداز فکر ہے۔ ذریعہ و مقصد میں فرق کرنے والے اور اخلاق اور اعمال صالحہ کی قدر و قیمت سمجھنے والے افراد کے فکر و نظر کو اس سے بلند ہونا چاہیے۔

تاریخ بار بار ثابت کرچکی ہے کہ جو قومیں ذرائع کو مقاصد کا درجہ دیتی ہیں، علوم و فنون کو قابل پرستش معبودوں کے مقام پر فائز کرتی ہیں جن میں اخلاق و اعمال کے مقابلے میں بحث و نظر کا رجحان بڑھ جاتا ہے، جمالیات سے دلچسپی میں اضافہ ہوجاتا ہے، قوت ارادی کمزور پڑجاتی ہے، غیرت و حمیت کا جذبہ ختم ہوجاتا ہے، دینی عقائد میں شکوک پیدا ہوجاتے ہیں۔ وہ کسی بھی مخالف طاقت اور حملہ آور دشمن کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتیں۔ یونانیوں اور رومیوں کی تاریخ سے یہی سبق ملتا ہے اور ابھی حال میں مشرقی عرب کا المیہ بھی یہی سکھاتا ہے۔

ہم کو چاہیے کہ ہم حقیقت پسندی کا ثبوت دیں، اعلیٰ تعلیم اور مغربی تہذیب کے بارے میں حقائق اور تجربات کی روشنی میں صحیح رائے قائم کریں۔ اس کو تمام امراض کا واحد علاج نہ سمجھیں، اس کو کبریائی اور تقدس کا مقام نہ عطا کریں بلکہ اس میں ایسے عناصر کا اضافہ کریں جو اسے بگاڑ، الحاد اور اباحیت کے عوامل سے پاک کردے۔ ہم اس کو اپنی ثقافت' اسلامی کردار اور مشرقیت کے عناصر سے ہم آہنگ کرلیں اور اپنے عالمی، ابدی پیغام کے تابع بلکہ اس کا پاسباں بنالیں۔

ان معروضات کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ اس جزیرہ نما میں تعلیم و تربیت، تہذیب تمدن بلکہ کسی شعبۂ زندگی کے بارے میں کوئی پروگرام نافذ کرنے کے لیے ہم کو اس وقت تک قدم نہ اٹھانا چاہیے جب تک یہ بات ہم پوری طرح سے ذہن نشین نہ کرلیں کہ جس جزیرہ نمائے عرب میں ہم زندگی گذار رہے ہیں اس کی پود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لگائی ہوئی ہے۔ اس کی نشو و نما آپ کی دعوت اور مجاہدات کا ثمرہ ہے اور اس پر صرف آپؐ '

آپ کے اصحاب اور آپ کی دعوت پر ایمان رکھنے والوں کا حق ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہاں جس انداز کی بھی تعمیری کوشش ہو۔ جو بھی ادارے قائم ہوں، وہ سب کے سب اس حق کے معترف اور اس کے تابع ہوں اور اسی کے زیرسایہ زندہ رہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی خواہش تھی کہ یہ جزیرہ نما اسلام کا مضبوط اور مستحکم قلعہ بنا رہے اور مذہبی کشاکش اور ذہنی وفکری انتشار کی لعنتوں سے پاک رہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہوئے سُنا :

لَاُخْرِجَنَّ الیھود و النصارٰی من جزیرۃ العرب حتٰی لا أدع فیھا الّا مسلما (مسلم)	میں یہود اور نصاریٰ کو پورے جزیرۂ عرب سے نکال دوں گا اور یہاں مسلمانوں کے سوا کسی کو بھی باقی نہیں رہنے دوں گا۔

اسی طرح آپؐ نے فرمایا :

لا یجتمع فی الجزیرۃ العربیۃ دینان	جزیرۂ عرب میں دو مذاہب جمع نہیں ہوسکتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حکیمانہ وصیت اور مصلحت آمیز تعلیم میں جزیرۂ عرب کو ان تمام عناصر سے پاک رکھنا شامل ہے جو اسلام کے اس قلعے میں بغاوت اور ارتداد پھیلاتے ہوں۔

دین میں کوئی جبر نہیں ہے، اور اسلام کی تاریخ کلیسائی محکمۂ احتساب کے تجسس اور وحشیانہ سزاؤں سے کبھی آشنا نہیں رہی ہے جن کے لیے یورپ کا تاریک زمانہ مشہور ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس جزیرہ نما میں جسے اسلام کے قلب وجگر کی حیثیت حاصل ہے، انارکی، لاقانونیت، اسلامی اصولوں میں شکوک وشبہات اور بے اعتمادی پھیلانے اور اسلام کے خلاف پروپیگنڈے کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی۔ جس کا دل اسلامی عقائد اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت، آپ کی عالمی اور ابدی قیادت اور آپ کی تعلیمات کی فضیلت پر مطمئن نہ ہو، اس کے لیے اس جزیرے میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ ہرگز جائز نہیں کہ ایسے کو عرب عقل ودماغ کی تشکیل وتربیت کا موقع دیا جائے اور عالم اسلام کی سب سے قیمتی دولت اور بہترین امانۃ یعنی اس جزیرے کے جگر کے ٹکڑے اور

اس کے صالح اور ذہین نوجوان اس کے سامنے پیش کر دیے جائیں۔ اور وہ ان نیک، صالح اور سلیم الفطرت طبائع کو ایسا بنا دے کہ وہ اسلامی عقیدے اور دعوت سے جن پر یہ جزیرہ نما چودہ سو سال سے قائم ہے، میل نہ کھائیں۔

حوالہ جات:

کتب و رسائل:

القرآن الکریم

الحدیث الشریف

جامع البخاری، جامع مسلم

انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا

Encycolopedia Britanica

Democracy and Education

التربیۃ فی الشرق العربی

المدراس الاسرائیلۃ ومناہجہا

التعلیم العالی فی اسرائیل

مجلۃ فلسطین

All India Reporter, 1954

Education and Liberty

مصنفین و مولفین:

الامام، البخاری الامام مسلم

ابن شہاب

McGovern

J. B. Conant
Sir Percy Nunn
J. Dewey

متی عقراوی

اوورک مایشوز

مارکس

لینن

اسٹالن

Prof. Clark

تصوّف کیا ہے؟

(۲)

ڈاکٹر میر ولی الدین

گزشتہ مقالے میں ہم نے جو کچھ اس سلسلے میں عرض کیا تھا اس کی تلخیص بعض اکابر صوفیا کے الفاظ میں اس طرح پیش کی جا سکتی ہے :

بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ "اوّل تصوّف علم ہے، اوسط عمل و آخر موہبت"۔ یعنی پہلے صوفی علم حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنے علم پر عمل کرتا ہے، نتیجے کے طور پر حق تعالیٰ کی موہبت یا بخشش سے سرفراز ہوتا ہے اور اپنے مقصود کو حاصل کر لیتا ہے۔ علم اس کی رہنمائی کرتا ہے، عمل طلب میں اس کی مدد کرتا ہے اور موہبت اس کو مقصود تک پہنچا دیتی ہے۔

بعض فرماتے ہیں کہ صوفی وہ ہے جو اپنے دل کو حق تعالیٰ کے لیے صاف کر دیتا ہے، یعنی جو سوائے حق تعالیٰ کے کسی چیز کا خواہاں نہیں ہوتا، جس مقام پر وہ پہنچتا ہے اس سے آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حق تعالیٰ کو پا لیتا ہے! ('وصول الی اللہ')

بعض کا قول ہے کہ صوفی وہ ہے "جو ہمیشہ حق تعالیٰ کے ساتھ ہوتا ہے بغیر علاقہ کے"۔

بعض کا ارشاد ہے کہ صوفی وہ ہے جس کی نفسانی خواہشوں کو حق تعالیٰ فنا کر دیتا ہے

جاتا ہے کہ "صوفی فانی زخویش و باقی بحق" ہوتا ہے۔

بعض اکابر کا قول ہے کہ صوفی حق تعالیٰ کی مراد پر قائم ہوتا ہے۔ کسی صوفی ذی مرتبت سے پوچھا گیا: 'چگونہ باشی؟' کہا: 'چنانکہ می دارد!' پوچھا کہ 'چگونہ می دارد؟' فرمایا: 'چنانکہ می خواہد!' پوچھا۔ 'چگونہ می خواہد؟' فرمایا: 'باخواست اوچہ کار؟' یعنی حق تعالیٰ کی پسند یا مرضی سے صوفی راضی ہوتا ہے اور وہ یہ جاننا بھی نہیں چاہتا کہ حق تعالیٰ کی مرضی یا رضا اس کے متعلق کیا ہے۔ کیونکہ اس کو حق الیقین ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ اس پر اس کے ماں باپ اور جمیع خلائق سے زیادہ مہربان اور رحیم ہے (انت ابوبی من امّی وابی ومن جمیع الخلائق (الحدیث)

سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ (وفات ۲۶۱ھ) نے فرمایا کہ میں تیس سال تک خدا سے کہتا رہا کہ تو میرے ساتھ یوں کر، یوں کر، جب مرتبہ معرفت نصیب ہوا تو صرف یہی کہا کیا: "خدایا تو مرا باش و ہرچہ خواہی کن"۔ صوفی شاعر نے اس مفہوم کو یوں ادا کیا ہے:

جدائی مبادا مرا از خدا
دگر ہرچہ پیش آیدم شایدم! (محمود پہلوان)

یہ وہ علم ہے جو نہ 'فقیر' کے ہاں ملتا ہے اور نہ 'زاہد' کے ہاں، کیونکہ 'زاہد' ترک (دنیا) کو اچھا سمجھتا ہے اور حصول (دنیا) کو قبیح قرار دیتا ہے اور فقیر صوفی کے مقام پر پہنچ کر جان لیتا ہے کہ صوفی کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہوتا اور فقر و غنا دونوں صورتوں میں اس کا ارادہ ارادۂ حق میں محو ہو جاتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا ارادہ عین ارادۂ حق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ صورت و رسم فقر کو اختیار کرتا ہے تو وہ اپنے ارادے و اختیار سے محجوب نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کا ارادہ ارادۂ حق ہی ہوتا ہے (کیونکہ وہ فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہے)[1]

یہاں مقصود اس سلوک الی اللہ کی مختصر تشریح و توضیح ہے جس کو اکابر صوفیا نے قرآنی

۱۔ مزید توضیح و تشریح کے لیے دیکھو مصنف کی کتاب "قرآن اور تصوف" طبع سوم ۱۹۵۶ء، ندوۃ المصنفین، دہلی، مقدمہ ص ۷ تا ۲۶

سنت کی روشنی میں پیش کیا ہے۔

'سلوک' کے لغوی معنی تو راستہ چلنے اور امور میں نیک روی اختیار کرنے کے ہیں اور حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں اس کے معنی تہذیب اخلاق کے لیے جاتے ہیں یعنی اخلاق ذمیمہ کے ترک کرنے اور اخلاق حمیدہ کے اختیار کرنے کے۔ اخلاق ذمیمہ کی فہرست تو خاصی طویل ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں: حُبِ دنیا (مناسب حد سے زیادہ)، حبِ جاہ، عناد، حسد، کبر، بخل، زیادہ غصّہ، غرور، کذب، غیبت، چغل خوری، ظلم، ریا، اہل عیب خلق پر نظر، قلتہ الرحم، ترکِ نصیحت، عداوت، طمع، رعونت، کثرت اکل و شہوت وغیرہا۔ بعض اخلاق حمیدہ یہ ہیں: علم و حلم، حیا، رضا، عفو، رافت، نصیحت، تواضع، مروّت، مدارات، محبت، شجاعت، سخاوت، عدل، تقویٰ، زہد و ورع، توکل، اخلاق و صدق وغیرہا۔

ترک و اختیار کا مقصود وصول الی اللہ کی قابلیت کا پیدا کرنا ہے۔

سلوک کو صوفیہ نے 'سیر' سے بھی تعبیر کیا ہے اور اس کی دو نوع بتلائی ہیں: سیر الی اللہ، سیر فی اللہ

اہل تصوف کہتے ہیں کہ سیر الی اللہ یہ ہے کہ سالک اس قابل ہو جائے کہ حق تعالیٰ کو پہچان لے اور جب اس نے پہچان لیا تو سیر الی اللہ ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس قابل ہو جائے کہ وہ تمام صفات و اسماء و علم و حکمت کو معلوم کرے اور اپنی ساری زندگی اسی کام میں مشغول رہے۔ صوفیہ اہل وحدت کہتے ہیں کہ سیر الی اللہ سے مراد یہ ہے کہ سالک اس یقین کو پیدا کرے کہ وجود حقیقی صرف ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے سوا کوئی وجود نہیں، اور یہ یقین ان کی اصطلاح میں 'فنا' اور 'فناء الفناء' ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، اور سیر فی اللہ یہ ہے کہ اس یقین کے حصول کے بعد اپنی سیر یہاں تک جاری رکھے کہ تمام حکمتیں اس پر کھل جائیں۔ بعض کا خیال ہے کہ سیر فی اللہ کا اس معنی میں امکان ہی نہیں کیونکہ آدمی کی عمر قلیل ہوتی ہے اور حق تعالیٰ کا علم و حکمت کثیر، لیکن بعض اس کو ممکن سمجھتے ہیں کیونکہ انسان کی استعداد میں

تفاوت ہوتا ہے۔

صوفیہ کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ سلوک و ریاضت و تصفیۂ نفس و قلب سے انسان یہ استعداد حاصل کر سکتا ہے کہ خدا اُسے اپنی طرف کھینچ لے، بغیر اس کے وہ محض اپنے عمل سے وصول الی اللہ حاصل نہیں کر سکتا۔ اس مفہوم کو کسی عارف کامل نے شعر میں اس طرح ادا کیا ہے:

بجست وجوے نیاید کسے مرادِ دلی
کسے مراد بیابد کہ جستجو دارد!

یعنی محض جستجو یا سلوک و ریاضت سے وصول الی اللہ ممکن نہیں، ہاں اس سے اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ رحمتِ الٰہی کی کشش اسے کھینچ لے۔ دوسرے الفاظ میں کوشش اور کشش ضروری ہے تب ہی موہبت الٰہی یا "بخشش" ہو سکتی ہے یعنی وصول الی اللہ کا امکان ہے!

سلوک میں سالک سے جو لغزشیں ہو سکتی ہیں ان کی سلطان المشائخ حضرت شاہ نظام الدین اولیا نے سات قسمیں بیان کی ہیں اور ان کو ایک مثال سے واضح فرمایا ہے:

فرض کرو کہ دو دوست ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے شدید محبت (عشق) ہے، ایک عاشق ہے دوسرا معشوق اور وہ ایک دوسرے کی محبت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اب اگر عاشق سے کوئی حرکت یا قول یا فعل ایسا سرزد ہوتا ہے جس کو اس کا معشوق ناپسند کرتا ہے تو وہ اپنے دوست سے اعراض کرتا ہے اور اپنا منہ اس سے پھیر لیتا ہے، اب عاشق کا کام ہے کہ وہ اس ناپسندیدہ فعل کو ترک کر دے، معذرت چاہے، اب معشوق پھر اس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور جو اعراض پیدا ہوا تھا وہ دور ہو جاتا ہے، عاشق کو اپنے معشوق کی رضامندی پھر حاصل ہو جاتی ہے۔

اگر محب اپنی خطا پر اصرار کرتا ہے اور معذرت نہیں کرتا تو اب دونوں میں حجاب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کو واضح کرنے کے لیے حضرت نے اپنا ہاتھ اُٹھایا اور آستین سے اپنا منہ ڈھانپ لیا، گویا اس طرح حجاب ہو جاتا ہے۔

اب عاشق کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس حجاب کو رفع کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ

معذرت سے کام لے اور دوست کو راضی کرے۔ اگر اب بھی عاشق تساہل سے کام لے تو یہ حجاب تفاصل سے متبدل ہو جائے گا اور محبوب کو اس سے جدا کر دے گا۔

دیکھو، کسی ناپسندیدہ فعل یا قول سے اعراض پیدا ہوا، معذرت نہ کیے جانے سے حجاب کی شکل پیدا ہوئی، پھر اصرار علی المعصیت کی وجہ سے تفاصل (جدائی) پیدا ہو گئی۔ اگر اب بھی تساہل و غفلت سے کام لیا گیا تو جو حالت پیدا ہو گی وہ سلب مزید کہلاتی ہے اور اس سے ذوقِ طاعت بھی فنا ہو جاتا ہے۔

اب اس نوبت پر بھی عاشق عذر خواہ نہیں ہوتا اور اپنی خطا پر مصر ہوتا ہے تو سلب قدیم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی سلب مزید سے پہلے جو راحت و آرام اس کو نصیب تھا، وہ بھی لے لیا جاتا ہے۔

اگر اب بھی توبہ و انابت میں تقصیر ہوتی ہے تو دوست کی جدائی سے اس کو تسلی ہو جاتی ہے یعنی جدائی کی پروا نہیں رہتی۔

اس نوبت پر پہنچ کر بھی اگر انابت میں اہمال جاری رہتا ہے تو اب عداوت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور جو محبت تھی وہ عداوت میں بدل جاتی ہے، نعوذ باللہ منہا۔

عداوت کی اس کیفیت قلبی کو حضرت خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہٗ نے "مسخ باطن" سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ رشحات میں انھوں نے لکھا ہے کہ اس امت میں مسخ صورت مرتفع ہے یعنی ایسا نہیں کہ صورت بدل جائے مثلاً انسان کے بجائے جانور کی صورت ہو جائے۔ لیکن مسخ باطن، واقع ہوتا ہے، اس کی علامت یہ ہے کہ گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے جب کسی شخص کو نہ کوئی ندامت محسوس ہوتی ہے، نہ کوئی غم، اور اگر کوئی اس کو متنبہ بھی کرے تو اپنی سیاہیِ قلب کی وجہ سے متنبہ و متاثر نہیں ہوتا تو جان لیا جانا چاہیے کہ اس کا باطن مسخ ہو چکا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر گناہ مومن کے دل کو تاریک کر دیتا ہے اور گناہ کا اثر دھویں کے مانند ہوتا ہے جو اس کے دل پر چھا جاتا ہے اور حق تعالیٰ سے حجاب سا ہو جاتا ہے۔ ایسے بدبخت کو مہلت دی جاتی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے: اُملی لهم اِنّ کیدی متین: ان کو مہلت دیتا

ہوں، بیشک میری تدبیر بڑی مضبوط ہے (پ ۹ ع ۱۳) تاکہ اس کے گناہ زیادہ ہوتے جائیں اور قساوت اس کے قلب میں جا پکڑے اور وہ معرفت و محبت حق سے محروم ہو جائے اور عذاب آخرت کے لیے تیار کر دیا جائے۔ کسی عارف نے ان بدبختوں کو اس طرح شرم دلائی ہے:

شرم نداری کہ گنہ می کنی　　نامۂ خود را چہ سیہ می کنی
سگ نکند با سگِ بیگانگاں　　انچہ تو با حضرتِ شہ می کنی

اس سلسلے میں ایک حدیث پیش کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذا رَایتَ اللّٰہَ اَنعَمَ عَلیٰ عَبْدِہٖ وھو مقیمٌ عَلیٰ مَعْصِیَتِہٖ، فَاعْلَمْ اَنَّہٗ یَسْتَدْرِجُ

جب تو یہ دیکھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے پر انعام فرماتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بندہ اپنی معصیت پر مداومت کرتا ہے تو سمجھ لے کہ اللہ تعالیٰ اس کو مہلت دے رہا اور اس کو عذاب کے قریب پہنچا رہا ہے۔

ہمارے موجودہ دَور میں ہم 'مسخ باطن' کا صاف طور پر مشاہدہ کر رہے ہیں۔ اکثر نام کے مسلمانوں کی زبان پر نہ خدا کا نام آتا ہے، نہ ان کے دلوں میں خدا کی محبت ہی پائی جاتی ہے وہ اپنے نفس کی لذتوں ہی کا تعاقب کرتے ہیں، مالِ دنیا ان کا معبود ہے، اسی کی وہ پرستش کرتے ہیں، حلال و حرام کی کوئی تمیز باقی رہی ہے اور نہ جائز و ناجائز کا کوئی فرق، ان ہی کو مخاطب کر کے صوفیاء نے کہا تھا:

زر دو حرف اندہر دو بے پیوند
زیں پراگندہ چند لافے چند

سلوک الی اللہ کے لیے پہلی شرط کسی شیخ کامل کی اقتدا ہے۔ الرفیق ثم الطریق ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ صاحبِ مثنوی معنوی قدس سرہ نے اس حقیقت کو اس طرح ادا کیا ہے:

یار باید راہ را تنہا مرو　　از سرِ خود اندریں صحرا مرو
ہر کہ او بے مرشدے در راہ شد　　او ز غولاں گمرہ و در چاہ شد

گر نباشد سایۂ پیرا ے فضول   پس ترا سرگشتہ دارد بانگِ غول

اسی حقیقت کے پیشِ نظر امام اعظم نعمان بن ثابت کوفیؒ نے جو اپنے وقت کے مجتہد اور صاحب مذہب شریعت تھے شرط ادب طریقت کو واجب جان کر حضرت امام جعفر صادقؑ سے بیعت کی تھی۔ ذکر و فکر کی تلقین ان ہی سے حاصل کی تھی۔ آپ نے خرقہ اجازت تبرکاً حضرت فضیلؒ سے بھی حاصل کیا تھا اور حضرت امام شافعیؒ نے جو مجتہد اور اوتادِ وقت تھے حضرت ہبیرۃ البصریؒ سے بیعت کی تھی اور خرقۂ اجازت ان ہی سے حاصل کیا تھا۔ اسی طرح اور جلیل القدر علما مثلاً حضرت امام احمد حنبلؒ نے حضرت بشر حافیؒ سے بیعت کی تھی اور ان ہی سے خرقۂ اجازت پایا تھا اور حضرت امام محمدؒ نے حضرت داود طائیؒ سے بیعت فرمائی اور خرقۂ اجازت پایا۔

اس سلسلے میں حضرت ابوالنجیب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بھی صوفیا کا مسلّہ ہے کہ طالب کو چاہیے کہ وہ کسی زندہ شیخ کامل سے بیعت کرے تاکہ اس سے پند و نصیحت حاصل کرسکے۔ اور یافتِ حق یا وصول الی اللہ کے بعد خرقۂ اجازت حاصل کرے۔

ارباب طریقت کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ مجذوبوں کو چھوڑ کر دوسرے اولیاء اللہ کو مرشد کامل کے ارشاد سے استفادہ کے بغیر مقصدِ حقیقی کا حصول جس کی تعبیر "مقامِ ولایت" سے بھی کی جاتی ہے، میسّر نہیں ہوتا۔

شیخ کامل کی فضیلت کے متعلق صوفیائے کرام کا یہ خیال بھی ہے کہ درجہ نبوت کے بعد کوئی درجہ "نیابتِ نبوت" سے افضل نہیں اور "نیابت نبوت" سے ان کی مراد یہ ہے کہ خلق اللہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق متابعت کے مطابق حق تعالیٰ کی طرف بلانا اور "شیخ" سے مراد وہ شخص ہے جسے نیابت کا درجہ حاصل ہو۔

طالب مبتدی تلقینِ ذکر کے لیے شیخ کامل کا محتاج ہے۔ چنانچہ صاحب "رسالہ مکیہ" شیخ قطب الحق والدین قدس سرہٗ نے اپنے رسالے میں تحریر فرمایا ہے کہ صحابہ کرام کا رسول اللہؐ سے تلقینِ ذکر کی درخواست کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ اس حدیث کی روایت حضرت شدّاد بن اوسؓ اور عبادہ بن صامتؓ نے کی ہے۔ شدّادؓ نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا اور کچھ دوسرے صحابی بھی، آپ نے پوچھا کہ کیا تم میں کوئی "غریب" یعنی

کافر بھی موجود ہے؛ عرض کیا گیا کہ نہیں، آپ نے حکم دیا کہ دروازہ بند کر دیا جائے۔ آپ نے فرمایا: ہاتھ اُٹھاؤ اور کہو : لا الہ الا اللہ۔ ہم نے اپنے ہاتھ اُٹھائے اور اس کلمہ کو ایک ساتھ کہا۔ اس کے بعد رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ چھوڑ دیئے اور دعا فرمائی۔

الحمد للہ اللھم انک بعثتنی بھذہ الکلمۃ	سب تعریف خدا ہی کے لیے ہے! اے اللہ
و امرتنی بھا و وعدتنی علیہ الجنۃ انک	تو نے مجھے اس کلمہ کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے اور
لا تخلف المیعاد، ثم قال : ابشروا فان	اس کلمہ کا مجھے حکم فرمایا ہے اور اس پر جنت کا وعدہ
اللہ قد غفر لکم	فرمایا ہے اور یقیناً تو وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔

پھر آپ نے ارشاد فرمایا: خوش ہو جاؤ کہ اللہ نے تم کو بخش دیا۔"

صحابہ کرام نے اس کی تلقین تابعین کو فرمائی اور تابعین نے مشائخ تبعِ تابعین کو فرمائی اور تبعِ تابعین نے دوسرے مشائخ کو، اور اس طرح یہ تلقین ایک شیخ نے اپنے زمانے کے دوسرے شیوخ کو فرمائی اور اس طرح ہمارے زمانے تک یہ تلقین پہنچی ہے۔

اس رسالے کے مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جماعتِ صوفیہ کے ائمہ طریق کے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ جناب ارشاد مآب امیر المومنین علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ و وجوہ آلہ الکرام نے حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے التماس کی کہ میری رہنمائی فرمایئے اس طریق کی طرف جو حق تعالیٰ سے سب سے زیادہ قریب ہے اور اس کے بندوں کے لیے سب سے زیادہ سہل ہے اور حق تعالیٰ کے ہاں سب سے زیادہ افضل ہے! آپ نے فرمایا کہ خلوت میں ذکر اللہ پر مداومت کیا کرو۔ نیز فرمایا کہ اے علی قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک کہ زمین پر اللہ اللہ کہنے والا موجود ہو۔ حضرت علیؓ نے پوچھا کہ ذکر کس طرح کیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اپنی آنکھیں بند کر لو اور سنو جو میں کہتا ہوں، پھر آپ نے تین مرتبہ فرمایا: لا الہ الا اللہ۔ حضرت علیؓ نے سُنا، پھر حضرت علیؓ نے تین مرتبہ لا الہ الا اللہ کہا اور حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سُنا۔ حضرت امیر المومنینؓ نے اس ذکر کی تلقین حضرت حسن بصریؒ کو فرمائی اور انھوں نے خواجہ حبیب عجمیؒ کو اور اس طرح یہ ہم تک پہنچی ہے۔

ان دونوں روایتوں کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب 'قول جمیل' میں

بھی کیا ہے۔

شیخ کامل کے شرائط یوں تو بہت ہیں لیکن ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔ شیخ کامل وہی ہو سکتا ہے جو "وصل باللہ" ہو، دوامِ حضورِ حق اس کو حاصل ہو گیا ہو۔ نہ اپنے تمام مریدوں اور عامۃ الخلق پر رحم و کرم کرنے، بلاؤں جفاؤں اور مصیبتوں میں صبر کرنے والا ہو، اور :

غیر فظ و کظ و قاس — درشت، کم فہم، سخت دل

نہ ہو، دولت دنیا کا جمع کرنے والا، آرائش کو پسند کرنے والا، جاہ و شہرت کا طالب نہ ہو، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت کا شوق نہ رکھتا ہو، مغلوب الحال نہ ہو، ہر حال میں تابعِ شریعت ہو۔ ایسے ہی شیخ کے متعلق حضرت امام محمد غزالیؒ نے "احیاء العلوم" میں ایک حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

الشیخ فی قومہ کالنبی فی اُمّتہٖ — اپنی قوم میں شیخ ایسا ہی ہے جیسا کہ نبی اپنی اُمت میں

غزالیؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ طریقت کا اتفاق ہے کہ مقتدا وہی شیخ ہوتا ہے جو علم شریعت، طریقت و حقیقت میں ماہرِ کامل ہو، ان علوم سے جو مشرف ہو وہی "الشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ" کہلانے کا مستحق ہوتا ہے اور وہی دعوت و ارشاد و ہدایت کے فرائض انجام دے سکتا ہے، اور "صاحب سجادہ" اس کو کہتے ہیں جو "سہ جادہ" پر مستقیم ہو یعنی شریعت و طریقت و حقیقت پر، ورنہ اس کو صاحب سجادہ نہیں کہا جائے گا اِلّا رسماً و مجازاً۔

یہاں پر شریعت، طریقت و حقیقت کی توضیح کر دینی مفید ہوگی۔

صوفیائے کرام کے ہاں شریعت سے مراد سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کی متابعت ہے اور طریقت متابعت افعال اور حقیقت متابعت احوال سے مراد ہے۔ اب جس نے آپ کے اقوال کا اتباع کیا اس نے شریعت کو درست کیا اور جس نے آپ کے افعال کی متابعت کی اس نے طریقت کو درست کیا اور جس نے آپ کے احوال کی متابعت کی اس نے حقیقت درست کر لی۔

آغازِ طریقت نہایت شریعت ہے، جس نے شریعت کا حق ادا نہیں کیا اس پر راہِ طریقت نہیں کھلتی اگرچہ کہ وہ ہوا پر اُڑنے لگے اور پانی پر چلنے لگے، اس کے فعل کو کرامت نہیں کہا جاتا بلکہ سحر یا استدراج کہا جائے گا۔ اسی حقیقت کے پیش نظر کہا گیا ہے :

رہبرِ راہ طریقت آن بود   کو باحکام شریعت می رود
این چنیں کامل بجو گر رہ روی   تا ز وصلِ دوست با بہرہ شوی

شریعت وغیرہ کی توضیح حضرت خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہ نے اس طرح کی ہے:
شریعت، احکامِ الٰہی پر عمل کرنا ہے، طریقت، جمعیتِ قلب کے حاصل کرنے کی کوشش ہے اور حقیقت اس جمعیت کا درجۂ کمال تک پہنچنا ہے۔ چنانچہ آپ نے حضرت مولانا نظام الدینؒ کا قول نقل کیا ہے کہ شریعت و طریقت و حقیقت کو تمام چیزوں میں پیش کیا جا سکتا ہے مثلاً جھوٹ کہنے کی ممانعت کی گئی ہے، چنانچہ اس کو 'اکبرِ کبائر' قرار دیا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص سعی و مجاہدہ سے کام لیتا ہے اور با اختیار یا بے اختیار جھوٹ کو زبان سے صادر ہونے نہیں دیتا اور اس پر استقامت پیدا کر لیتا ہے تو یہ شریعت ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہو سکتا ہے کہ اس کے باطن میں ابھی دروغ گوئی کا داعیہ موجود ہو، اب اگر وہ سعی و مجاہدہ سے اس خواہش کو بھی باطن سے فنا کر دیتا ہے تو یہ طریقت ہے۔ اب اگر کسی شخص کا یہ حال ہو جائے کہ اس کے دل اور زبان سے بے اختیار یا با اختیار جھوٹ نکلنے ہی نہ پائے تو یہ حقیقت ہے۔

شیخ حسن طاہرؒ نے ان اصطلاحات کی جو توضیح کی ہے وہ بھی قابلِ غور ہے:

"شریعت کمرِ بندگی درمیان بستن است، طریقت از خود رستن، و حقیقت بدوست پیوستن شریعت فرمانبرداری است، طریقت از غیر بیزاری، و حقیقت با دوست برخورداری شریعت عنا است، طریقت فنا است و حقیقت بقاء"

(اخبار الاخیار ص ۱۹۱)

دوسرے الفاظ میں طریقت تزکیہ باطن کا نام ہے جس طرح شریعت تزکیۂ ظاہر کا، طریقت اس سیرِ خاص کو کہا جاتا ہے جو سالکانِ راہ حق کے لیے مخصوص ہے جیسے ترک دنیائے مذموم، دوام ذکر و توجہ بحق و تبتّل (بمصداق تبتل الیہ تبتیلا - قرآن) و صدق و اخلاص وغیرہ۔ اسرارِ طریقت احوال حقیقت سے مراد ہے، کیونکہ طریقت حصولِ حقیقت کا گویا مقدمہ ہے، جس طرح طریقت سرِ شریعت ہے، حقیقت سرِ طریقت ہے اور طریقت بغیر شریعت کے محض وسوسہ ہے اور حقیقت بے طریقت محض زندقہ!

جب سالک شیخ کامل کو پالیتا ہے اور اس کی پیروی قولاً و فعلاً کرنے لگتا ہے اور اس کی صحبت اختیار کرلیتا ہے تو اس کا دل دنیائے مذموم سے سرد ہونے لگتا ہے اور حق تعالیٰ کی محبت اور اس کے رسولؐ اور اولیاء اللہ کی محبت اس کے دل میں پیدا ہونے لگتی ہے، اب وہ اعمالِ صالحہ کو پسند کرنے لگتا ہے اور اس کو حسنات کی توفیق اور سیئات سے بیزاری پیدا ہوجاتی ہے۔ رفتہ رفتہ دوامِ حضورِ حق حاصل ہوجاتا ہے اور حق تعالیٰ کے حضور سے اس کو طمانیت و جمعیت و سکینت میسر ہوجاتی ہے۔ اسی لیے مولانائے رومؒ نے شیخ کامل کی تلاش اور اس کی رہبری و پیروی پر اس طرح زور دیا ہے:

رو بجو یارِ خدائے را تو زود | چون چنین کردی خدا یار تو بود
گفت پیغمبر کہ یزدانِ مجید | از پے ہر درد درماں آفرید
چون ترا آن چشم باطن بین نبود | گنج می پندار اندر ہر وجود
چونکہ گنجے ہست در عالم مرنج | ہیچ ویران را مدان خالی ز گنج
گر سفر داری بدین نیت برو | ور حضر باشد ازیں غافل مشو
در بدر می گرد و می زد کو بکو | جستجو کن، جستجو کن، جستجو
قصد ہر درویش می کن بے گزاف | چون نشان یابی بجد می کن طواف

ان اشعار میں مولوی رومؒ نے جس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی وضاحت و تفصیل شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ سنت الٰہی ہمیشہ سے یہ رہی ہے اور رہے گی کہ کوئی زمانہ مشائخ و اخیار و اوتاد سے خالی نہیں رہتا، لہٰذا طالب صادق کو چاہیے کہ وہ ہر اس شیخ کی صحبت میں جاتا رہے جو ان صفات سے موصوف سمجھا جاتا ہے جن کا ذکر اوپر ہوا۔ اور اپنے قلب پر نگاہ رکھے اور دیکھے کہ اگر اس کا قلب ان وسوسوں اور خطروں سے جو اس پر حاوی رہا کرتے ہیں کسی قدر بھی رہائی محسوس کرتا ہے تو اس امید میں کہ اس شیخ کی صحبت کی کثرت سے اس کو کامل فائدہ ہوسکے گا اس کی صحبت اختیار کرے، اور اگر دیکھے کہ کوئی فرق پیدا نہیں ہوا تو سمجھ لے کہ اس کے درد کی دوا یہاں نہیں اور اس شیخ کا انکار کیے بغیر دوسرے شیخ کی تلاش کرے اور خدا کی رحمت سے مایوس نہ ہو کیونکہ

حق تعالیٰ نے ہر درد کی دوا ضرور پیدا کی ہے۔

شیخ یحییٰ منیریؒ نے اس طریقے کا بھی ذکر کیا ہے جو طلبِ شیخ کامل کے سلسلے میں شیخ محی الدین عبدالقادر جیلیؒ (۴۷۱ تا ۵۶۱ھ) نے بتلایا ہے۔ طالب کو چاہیے کہ آدھی رات گزر جانے کے بعد اُٹھ کر دو رکعت نماز ادا کرے اور بعد فراغ سجدہ میں جا کر الحاح و زاری سے حق تعالیٰ سے اس طرح استغاثہ کرے۔

یا رب دُلّنی علی عبدٍ من عبادک المقربین تُدُلّنی علیک و یُعلّمنی طریق الوصولِ الیک	اے رب! تو مجھے اپنے کسی عبد مقرب کی طرف رہبری فرما جو مجھے تیری طرف رہنمائی کرے اور تیرے وصول کے طریقہ کی تعلیم دے۔

یہ بات بھی ذہن نشین ہونی ضروری ہے کہ "عالم صورت" (یعنی عالم ظاہری) میں حکمتِ الہیہ کا اقتضاء یہی ہے کہ شیخ کامل کی ہدایت و رہبری کے بغیر وصول الی اللہ ممکن نہیں۔ وجود توالد و تناسل از دواج کے بعد ہی ممکن ہے۔ یہی حال 'عالم معنی' کا بھی ہے، مرید و مراد کے بغیر مولودِ معنوی کا وجود ہی ممکن نہیں، گو حق تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ ظاہری میں بھی بغیر باپ کے اولاد پیدا کریں جیسے کہ وجود عیسیٰ علیہ السلام اس پر شاہد ہے، اسی طرح عالم معنی میں بھی حق تعہ کو یہ قدرت حاصل ہے کہ کسی واسطے کے بغیر اپنی راہ کی ہدایت فرمائیں۔ قرآنِ کریم کی ان دو آیتوں کا یہی مطلب سمجھا جاتا ہے:

یَهْدِی اللّٰہُ لِنُورِہٖ مَنْ یَشَآءُ (پ۱۸ ع۱۰)	اللہ تعالیٰ اپنے نور تک جس کو چاہتا ہے، راہ دے دیتا ہے۔
یھدی بہ من یَشَآءُ الیٰ صراط المستقیم (پ۱۱ ع۸)	جس کو چاہتا ہے راہ راست پر چلنے کی توفیق دے دیتا ہے۔

بغیر کسی خارجی ذریعہ کے حق تعالیٰ کا کسی بندے کو اپنی طرف کھینچ لینا قرآن کریم کی اصطلاح میں "اجتبا،" کہلاتا ہے اور کسی خارجی وسیلے یا ذریعے یا مجاہدے کے ذریعے ان تک رسائی حاصل کرنا "انابت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی فرق کو اس آیت کریمہ میں پیش کیا گیا ہے:

اللّٰہ یَجْتَبِی الیہ مَن یَشَآءُ وَ یَهْدِی	اللہ اپنی طرف جس کو چاہتا ہے کھینچ لیتا ہے اور

الیہ مَنْ یُنِیب (شوریٰ ۲۷) جو شخص رجوع کرے اس کو اپنے تک رسائی دیتا ہے۔

اسی حقیقت کے پیشِ نظر صوفیاء نے سالکانِ راہ حق کی دو قسمیں قرار دی ہیں: محبوب و محب۔ جن سالکین کا جذبہ" (اجتباء) ان کے سلوک سے مقدم ہوتا ہے وہ 'محبوب' ہیں اور جن کا سلوک (انابت) مقدم ہو وہ محُب ہیں۔

شیخ کامل کی صحبت نصیب ہونے کے بعد مرید کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سپرد کردے اور اپنے نفس کے تصرفات سے نکل آئے، اور "کَالْمَیِّتِ تَحْتَ یَدِی الغسال" ہوجائے۔ چنانچہ ولادت صوری میں فرزند ماں و باپ کا ایک جزو ہوتا ہے، اسی طرح ولادتِ معنوی میں وہ شیخ کا جزو ہوجاتا ہے۔ ولادتِ صوری میں چند روزہ زندگی ہی ملتی ہے، اور 'ولادتِ معنوی' میں حیاتِ ابدی حاصل ہوتی ہے، اول الذکر کو اصطلاح صوفیہ میں "ولادت اولیٰ اصغر" کہا جاتا ہے اور ثانی الذکر کو "ولادت ثانی اکبر"۔ ماں باپ عالمِ معانی سے عالم ظاہر میں نزول کا ذریعہ ہیں اور شیخ عالم ظاہر سے عالم باطن میں عروج و ترقیِ مدارج کا واسطہ ہوتا ہے۔ استاد علوم ظاہری و رسمی کی تعلیم کا ذریعہ ہے اور شیخ علوم معنوی و حقیقی کی تعلیم کا واسطہ۔ مرید پیر ہی کے واسطے سے حق تعالیٰ کے حضور کو حاصل کرسکتا ہے، جو تمام دنیوی و اخروی سعادت سے بلند و بالاتر ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ پیر کے حقوق تمام اربابِ حقوق کے حقوق سے زیادہ ہیں۔

اسی لیے صاحبِ مثنوی معنویؒ نے نصیحت فرمائی ہے:

چوں گرفتی پیر امن تسلیم شو ہمچو موسیٰ زیر حکم خضر رو
صبر کن در کارِ خضر اے بے نفاق تا نگوید خضر رو' ہذا فراق'
گرچہ کشتی بشکند تو دم مزن درچہ طفلے را کشد تو مو مکن
دستِ او را حق دستِ خویش خواند پس یداللہ فوق ایدیہم براند
دستِ پیر از غائباں کوتاہ نیست دستِ او جز قبضۂ اللہ نیست
صحبت صالح ترا صالح کند صحبت طالح ترا طالح کند

نارِ خنداں باغ را خنداں کند — صحبت مردانت از مرداں کند
یک زمانہ صحبتت با اولیا — بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا
گر تو سنگِ صخرہ و مرمر شوی — چوں بصاحب دل رسی گوہر شوی
گوہرے چہ بلکہ دریاے شوی — آفتاب چرخ پیماے شوی
سایۂ شاہاں طلب ہر دم شتاب — تا شوی زاں سایہ بہتر ز آفتاب
ہر کہ خواہد ہم نشینی با خدا — گو نشیند در حضورِ اولیاء
چوں شوی دور از حضورِ اولیا — در حقیقت گشتۂ دور از خدا
تا توانی زاولیاء رو بر متاب — جہد کن، واللہ اعلم بالصواب

خوب سمجھ لو کہ جب طالبِ حق اپنے آپ کو شیخ کامل کے سپرد کر دیتا ہے تو اس کی نیت یہ ہوتی ہے کہ اس نے حقیقت میں اپنی ذات کو حق تعالیٰ ہی کو تفویض کر دیا ہے تاکہ اس کے نفس کا کوئی تصرّف باقی نہ رہے اور تمام تصرّفات میں حق تعالیٰ ہی کو متصرّف جانتا ہے۔ اب اس کا نعرۂ شوق یہ ہوتا ہے:

خواہم کہ ہمیشہ در ہواے تو زیم — خاکے شوم و بزیر پاے تو زیم
مقصودِ من خستہ ز کونین توئی — از بہر تو میرم و براے تو زیم

ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مدارس

صورتِ حال کا ایک تجزیہ

(۱)

ڈاکٹر مشیر الحق

[یہ مضمون مصنف کی انگریزی کتاب Islam in Secular India کا ایک باب ہے جو انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی، شملہ سے عن قریب شائع ہونے والی ہے۔]

ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی دورِ عروج میں طریق تعلیم اور نصاب تعلیم دو الگ الگ خانوں، "دینی" اور "دنیاوی" میں بٹا ہوا نہیں تھا۔ اس وقت صرف ایک ہی قسم کی تعلیم گاہیں ہوتی تھیں جن میں ہر شخص تعلیم حاصل کرتا تھا لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ان اداروں سے فارغ التحصیل کا شمار طبقہ علما میں نہیں ہوتا تھا۔ عام طور سے علما ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو منقولات میں تخصیص حاصل کرنے کے بعد درس و تدریس کا پیشہ اختیار کر لیتے تھے یا حکومت کے شعبہائے امورِ مذہبی و عدلیہ میں قاضی، مفتی، امام، خطیب وغیرہ کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ بقیہ لوگ جو تکمیل کے بعد دوسرے پیشوں میں چلے جاتے تھے، وہ ان پیشوں کی نسبت سے جانے جاتے تھے۔ اس طرح علما اور غیر علما تعلیم یافتہ اشخاص میں مابہ الامتیاز نفس تعلیم نہیں بلکہ تعلیم کے بعد کی زندگی ہوتی تھی۔

انیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے ہندوستان میں مدرسوں کے بالمقابل ایسے تعلیمی ادارے وجود میں آنے لگے جنھیں ہم آج کی اصطلاح میں اسکول اور کالج کہتے ہیں۔ اس وقت کی سیاسی صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ نئے اسکول مدرسوں سے زیادہ مفید سمجھے جاتے تھے تاہم انیسویں صدی کی دوسری دہائی کے شروع ہونے تک مدرسوں کی اہمیت میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا کیونکہ مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے بھی حکومت کی ملازمت کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ہندوستان کی برطانوی حکومت نے "اسکولوں" کے مقابلے میں "مدرسوں" کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ حالات میں اس حد تک تبدیلی آگئی کہ مدرسے کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے سرکاری ملازمت میں معزز عہدے حاصل کرنا خاصا مشکل ہوگیا۔ ان حالات کے پیشِ نظر ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ اندازہ لگا لینے میں کچھ دیر نہ لگی کہ انھیں مذہبی تعلیم کے لیے حکومت پر انحصار نہیں کرنا چاہیے اور اگر وہ اپنی نئی نسل کو دائرۂ اسلام کے اندر رکھنا چاہتے ہوں تو انھیں مدرسوں کو چلانے کے لیے خود اپنے وسائل پر بھروسہ کرنا ہوگا۔ انھیں خیالات کے تحت ۱۸۶۵ء میں دیوبند (ضلع سہارن پور) کے مقام پر ایک دینی مدرسہ قائم کیا گیا، جس کا نام اس کے ایک بانی، مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نام پر مدرسہ قاسم العلوم رکھا گیا، لیکن اب وہ عام طور سے دارالعلوم دیوبند کے نام سے معروف ہے۔

بانیانِ دارالعلوم دیوبند کے ذہن میں شروع ہی سے یہ تجویز تھی کہ کم از کم پورے شمالی ہندوستان میں ایسے مدرسوں کا ایک جال بچھا دیا جائے جو دارالعلوم دیوبند سے الحاق رکھتے ہوں۔ اس تجویز کے تحت سہارن پور میں مدرسہ مظاہر العلوم (۱۸۶۵ء) اور مرادآباد میں مدرسہ قاسم العلوم (۱۸۷۸ء) کا قیام عمل میں آیا۔ یہاں یہ بات واضح کر دینی ضروری ہے کہ جس مفہوم میں ہم آج کل کالجوں اور اسکولوں کے بارے میں لفظ الحاق بولتے ہیں اس مفہوم میں مذکورہ بالا دونوں مدرسے دارالعلوم دیوبند سے ملحق نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی اگرچہ ہندوستان کے تقریباً سب ہی دینی مدارس ایک ہی قسم کا نصابِ تعلیم پڑھاتے ہیں لیکن وہ اپنے تعلیمی یا انتظامی معاملات میں کسی مرکزی ہیئتِ تعلیمی کے تحت نہیں ہوتے۔

پورے ہندوستان میں مدرسوں کے اعداد و شمار تو ہمیں نہیں مل سکے ہیں لیکن جن دو ریاستوں (یوپی اور بہار) کے اعداد و شمار ہمیں ملے ہیں، ان سے ہمارے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ دارالعلوم کے وجود میں آتے ہی مدرسے جگہ جگہ گویا اُگنے سے لگے۔ حسب ذیل جدول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ۱۸۶۵ اور ۱۸۹۹ کے درمیان کم از کم ۳۰ مدرسے تو ایسے ضرور قائم ہوئے تھے جو آج بھی باقی ہیں۔ خیال یہ ہے کہ انیسویں صدی کی مذکورہ بالا مدت کے درمیان اس سے کہیں زیادہ مدرسے قائم ہوئے ہوں گے جو زمانہ کے ہاتھوں ختم ہو گئے، لیکن ایسے مدرسوں کے اعداد و شمار ہمیں دستیاب نہیں ہیں۔

جدول نمبر ا

یوپی اور بہار میں (۱۸۶۵ - ۱۸۹۹) کے درمیان قائم ہونے والے مدرسوں کی تعداد

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۶۵	۲	...	۲
۱۸۶۷	...	۱	۱
۱۸۷۴	۱	...	۱
۱۸۷۶	۱	...	۱
۱۸۷۷	۱	...	۱
۱۸۷۸	۲	۱	۳
۱۸۸۰	۱	...	۱
۱۸۸۳	۳	...	۳
۱۸۸۹	۱	۱	۲
۱۸۹۰	۲	...	۲
۱۸۹۲	۲	...	۲
۱۸۹۳	...	۲	۲

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۹۴	۱	۱	۲
۱۸۹۵	۱	...	۱
۱۸۹۶	۱	...	۱
۱۸۹۷	۲	...	۲
۱۸۹۸	۱	...	۱
۱۸۹۹	۲	...	۲
۱۸۶۵ - ۱۸۹۹	۲۴	۶	۳۰

مذکورہ بالا نامکمل فہرست سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان اپنی نئی نسل کو مذہبی علوم سے واقف کرانے کے لیے مدرسوں کا قیام ضروری سمجھتے تھے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ حکومت مدرسوں کی نہ تو مالی امداد کرے گی اور نہ ان کے فارغ التحصیل طلبہ کو اپنی ملازمت میں لے گی۔ بایں ہمہ انھوں نے نہ صرف اس بات کی کوشش کی کہ مدرسے مالی حیثیت سے اپنے قدموں پر کھڑے رہ سکیں بلکہ اس بات پر بھی نظر رکھی کہ مدرسے "قحط الرجال" کی وجہ سے بند نہ ہو جائیں۔

— ۲ —

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ عربی مدارس میں صرف انھیں خاندانوں کے لڑکے تعلیم حاصل کرنے کے لیے جایا کرتے تھے جو اپنے بچوں کو غربت کی وجہ سے اعلیٰ دنیاوی تعلیم دلانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس صدی کی تقریباً پہلی چوتھائی تک ان متمول خاندانوں کے اکثر لڑکے بھی مدرسوں میں تعلیم پاتے رہے ہیں جنھیں ان کے والدین اعلیٰ سے اعلیٰ دنیاوی تعلیم دلا سکتے تھے۔ دراصل مسلمانوں میں خواہ وہ متمول ہوں یا غریب، یہ ایک عام خیال تھا کہ مدرسے کی تعلیم فرض کفایہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ غالباً معروف روایت علماء اُمتی کانبیاءِ بنی اسرائیل (میری امت کے علماء انبیاء بنی اسرائیل کے مانند ہیں) کی وجہ سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ

قیامت کے دن علما، اپنے والدین اور اہل خاندان کی بخشش کا سبب بنیں گے۔ شاید اسی وجہ سے اس صدی کے پہلے حصہ تک یونی ورسٹی اور کالج کے پڑھے ہوئے اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگ بھی اپنے بچوں میں سے کم از کم ایک بچے کو "عالم" بنانے کی کوشش ضرور کرتے تھے۔ تقسیم سے قبل کا معاشی ڈھانچہ کچھ اس قسم کا تھا کہ "ماڈرن" خاندان کا ایک عالم بھی سوسائٹی میں عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا اور وہ بآسانی اپنی اور اپنے اہل وعیال کی پرورش کر سکتا تھا۔ تقسیم کے بعد (خاص طور سے خاتمۂ زمینداری کے بعد) سے کم از کم شمالی ہندوستان میں صورت حال پہلے جیسی نہیں رہ گئی ہے۔ یہ کہنا تو صحیح نہیں ہوگا کہ مذہبی مدارس میں اب فارغ البال خاندانوں کے لڑکے نہیں آتے لیکن اس بات میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ ان کی تعداد بہت کم ہو چکی ہے۔

بحیثیت مجموعی سیاسی، معاشی اور معاشرتی انقلابات نے مدرسوں پر کوئی خاص نقصان دہ اثر نہیں ڈالا ہے لیکن چونکہ ایسے ذرائع حاصل نہیں ہیں جن کے ذریعہ ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی صحیح تعداد اور ان کی حیثیت کا پتہ چلایا جا سکے۔ اس لیے عام طور سے لوگوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ اب مدرسوں کا زمانہ ختم ہو گیا۔ مثلاً آصف فیضی صاحب نے اپنی ایک کتاب میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ۱۹۵۰ء میں مذہبی مدارس کی تعداد پورے ملک میں ۸۰ تھی[۲]۔ مگر اعداد وشمار کی بنا پر یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ مذکورہ بالا اندازہ ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی اصل تعداد سے بہت ہی کم ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ہمارے پاس پورے ملک کے اعداد وشمار نہیں ہیں، لیکن اگر ہم حسب ذیل نقشہ[۳] پر (جو صرف یو۔پی اور بہار کے مدرسوں پر مشتمل ہے) نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ صرف انھیں دو ریاستوں کے مدارس کی تعداد ۱۹۵۰ء میں ۲۳۱ تھی، جو ۱۹۶۸ء میں بڑھ کر ۵۶۳ تک پہنچ گئی تھی۔ ان اعداد وشمار کی روشنی میں پورے ملک کے مدارس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

جدول نمبر ۲

۱۸۶۹ - ۱۹۶۹ء کے درمیان یو۔پی اور بہار میں قائم ہونے والے ان مدارس کی

تعداد جو ابھی تک باقی ہیں۔

سال	یوپی	بہار	میزان	
۱۸۶۵ - ۱۸۹۹	۲۴	۶	۳۰	
۱۹۰۰ - ۱۹۴۶	۹۸	۸۹	۱۸۷	
۱۹۴۷ - ۱۹۴۹	۶	۸	۱۴	۲۳۱
۱۹۵۰ - ۱۹۵۹	۳۰	۵۰	۸۰	
۱۹۶۰ - ۱۹۶۸	۱۲	۳۳	۴۵	۱۲۵
۱۹۶۹	۱۷۰	۱۸۶	۳۵۶	

۳

عربی مدارس کا نصاب تعلیم کم و بیش اب تک وہی ہے جسے ۱۷ ویں صدی میں ہندوستان کے مشہور عالم ملّا نظام الدین (۱۶۷۹-۱۷۴۸) نے جاری کیا تھا اور جو اُن کے نام کی نسبت سے درسِ نظامی کہلاتا ہے۔ درس نظامی میں پڑھائے جانے والے علوم و فنون کی مندرجہ ذیل فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اس بات کا اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس نصاب کا مقصد آج کے مروجہ ذہن کے مطابق "علما" پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ اس نصاب کا بنیادی مقصد (جیسا کہ اوپر ذکر ہوچکا ہے) لوگوں کو اس صدی کے تعلیم یافتہ بنانا تھا کہ وہ انتظام حکومت میں حکمراں کا ہاتھ بٹا سکیں۔

جدول نمبر ۳
درسِ نظامی

مضامین	بنیادی کتابیں
۱۔ صرف	(۱) میزان (۲) منشعب (۳) صرف میر (۴) شافیہ
۲۔ نحو	(۱) نحو میر (۲) کافیہ (۳) شرح جامی
۳۔ منطق	(۱) صغریٰ (۲) کبریٰ (۳) ایساغوجی (۴) تہذیب (۵) قطبی

مضامین	بنیادی کتابیں
	(۶) میر سلّم العلوم
۴۔ فلسفہ	(۱) میبذی (۲) صدرہ (۳) شمس بازغہ
۵۔ ریاضیات	(۱) خلاصۃ الحساب (۲) تشریح الافلاک (۳) تحریر اقلیدس (۴) رسالہ قشجیۃ (۵) شرح چغمینی
۶۔ بلاغت	(۱) خلاصۃ المعانی (۲) مطوّل
۷۔ علم الکلام	(۱) شرح عقائد نفسی (۲) شرح عقائد جلالی (۳) میر زاہد (۴) شرح مواقف
۸۔ فقہ	(۱) شرح وقایہ (۲) ہدایہ
۹۔ اصول فقہ	(۱) نورالانوار (۲) تلویح (۳) مسلم الثبوت
۱۰۔ تفسیر	(۱) جلالین (۲) بیضاوی
۱۱۔ حدیث	(۱) مشکوٰۃ المصابیح

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد جب یہ طے کر لیا گیا کہ علما، کا بنیادی کام مذہبی امور میں مسلمانوں کی رہنمائی کرنا ہے تو نصابِ تعلیم میں بھی اسی کے پیشِ نظر ارادی یا غیر ارادی طور پر تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند میں جو نصاب جاری ہوا اسے اگرچہ بنیادی طور پر درس نظامی ہی کہا جا سکتا ہے لیکن تبدیل شدہ حالات کے پیشِ نظر نہ صرف نصاب دیوبند میں ان فنون کا اضافہ کیا گیا جن کی ضرورت ۱۹ ویں صدی کے علما، کو تھی بلکہ مختلف علوم و فنون کی متعینہ کتابوں کی تعداد میں بھی حسبِ ضرورت کمی بیشی کی گئی۔ یہ بات اس وقت کے بدلے ہوئے حالات میں ضروری بھی تھی کیونکہ مدرسوں کا بنیادی مقصد اب حکومت کے لیے کارپرداز مہیا کرنا نہیں رہ گیا تھا۔ درس نظامی اور دارالعلوم دیوبند کے نصاب کا فرق حسبِ ذیل نقشہ سے ظاہر ہوتا ہے۔[۵]

جدول نمبر ۴

دیوبند کے نصاب اور درس نظامی میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد کا تقابلی مطالعہ

مضامین	کتابوں کی تعداد: درس نظامی	کتابوں کی تعداد: دیوبند
۱۔ صرف و نحو	۷	۱۳

۲۔ منطق	۶	۱۱
۳۔ فلسفہ	۳	۴
۴۔ بلاغت	۲	۳
۵۔ علم العروض	...	۱
۶۔ ریاضیات	۵	۴
۷۔ فقہ	۲	۵
۸۔ اصول فقہ	۳	۵
۹۔ علم الفرائض	...	۱
۱۰۔ علم الکلام	۴	۳
۱۱۔ تفسیر	۲	۳
۱۲۔ اصول تفسیر	...	۱
۱۳۔ حدیث	۱	۱۱
۱۴۔ اصول حدیث	...	۱
۱۵۔ تاریخ اسلام	...	۲
۱۶۔ سیرۃ نبوی	...	۱
۱۷۔ ادب العربی	...	۶
۱۸۔ طب	...	۵
۱۹۔ علم المناظرہ	...	۱
میزان	۳۵	۸۱

۴

ہندوستان کے مدارس میں، خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، نصاب اور طریق تعلیم وتربیت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بایں ہمہ سب مدارس اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہوتے ہیں۔ چونکہ انھیں حکومت سے کسی قسم کی امداد نہیں ملتی اور ان کی زندگی کا دار و مدار مسلمانوں کے دیئے

ہوئے منقولہ وغیر منقولہ عطیات اور چندوں پر ہوتا ہے اس لیے اپنے انتظام تعلیمی معیار حساب کتاب غرض ہر معاملے میں مذہبی مدارس اپنے کو ــ خدا کے بعد ــ صرف قوم کے سامنے جواب دہ سمجھتے ہیں۔

مذہبی مدارس کا تعلیمی سال سن نبوی کے دسویں مہینے شوال سے شروع ہو کر شعبان میں ختم ہو جاتا ہے ختم سال پر ارباب مدرسہ اپنے طلبہ کی تعلیمی ترقی کا اندازہ لگانے کے لیے امتحان لیتے ہیں۔ ممتحنین عموماً خود اسی مدرسہ کے اساتذہ ہوتے ہیں اور اکثر و بیشتر مدارس میں تحریری امتحان کے بجائے زبانی امتحان لیا جاتا ہے۔ اس طرح سال بسال ترقی کرتے کرتے ایک طالب علم عموماً ۲۴، ۲۵ سال کی عمر میں "عالم" بن جاتا ہے۔ عالم بن جانے کے بعد اس کے سامنے معاش کا بھیانک مسئلہ آکھڑا ہوتا ہے۔ سرکاری ملازمتوں کے ملنے کا تو کوئی سوال نہیں ہے۔ اس لیے اکثر حالات میں ہوتا یہ ہے کہ ذہین اور صاحب استعداد فارغ التحصیل طلبہ خود اپنے ہی یا کسی دوسرے مدرسے میں بمشکل ۷۰۔۸۰ روپے ماہوار کے مشاہرے پر درس تدریس کی ملازمت اختیار کر لیتے ہیں۔ کم استعداد والوں کو عموماً مسجدوں میں امامت کی جگہ مل جاتی ہے جہاں وہ امامت کے علاوہ محلہ کے بچوں کو قرآن شریف اور ابتدائی دینیات کی تعلیم بھی دیتے ہیں۔ کچھ حضرات طبابت کا پیشہ اختیار کرنے کی غرض سے طبیہ اسکولوں میں داخلہ لے لیتے ہیں۔ تھوڑے سے سرپھرے ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھ کر یا بہتر معاشی زندگی کے امکانات کے پیش نظر یونیورسٹیوں کا رخ کرتے ہیں اور نئے سرے سے اپنی تعلیمی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ بعض منچلے ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ خود ایک مدرسہ قائم کر کے بیٹھ جاتے ہیں۔ چونکہ عربی مدارس کے لیے الحاق کا کوئی مسئلہ نہیں ہے اور نہ حکومت کے محکمۂ تعلیم سے مدرسہ جاری کرنے کے لیے اجازت لینی پڑتی ہے اس لیے ہر وہ شخص مدرسہ کھول سکتا ہے جس میں لوگوں کی جیبوں سے پیسہ نکلوانے کی صلاحیت ہو۔

کسی ہیئت مرکزی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایک مدرسے سے دوسرے مدرسے میں طلبہ کا از خود منتقل ہو جانا ایک معمولی بات ہے۔ نئے طلبہ سے شاذ و نادر ہی ان کی پہلی درسگاہ کا صداقت نامہ طلب کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مدرسہ اپنے کسی طالب علم کو اس کی کسی بدعنوانی کی بنا پر

اپنے یہاں سے نکال دے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ اس لڑکے کا داخلہ کسی دوسری درسگاہ میں نہ ہوسکے۔ نئے داخلے کے وقت امیدوار کی تعلیمی صلاحیت کو جانچنے کے لیے مختلف فنون کے اساتذہ اس کا امتحان لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ طلبا اور اساتذہ کی تعداد، مدرسہ کی تعلیمی حیثیت، اور اپنے سالانہ بجٹ کا خیال کیے بغیر ہندوستان کا ہر مدرسہ اپنے کو علوم اسلامیہ کی یونیورسٹی، ورنہ کالج تو ضرور ہی سمجھتا ہے۔

مدارس اپنے تعلیمی درجات کی بنا پر عام طور سے تحتانی اور فوقانی دو حصوں میں منقسم ہوئے ہیں۔ تحتانی حصے میں پرائمری درجات کی ۴، ۵ سال تک تعلیم دی جاتی ہے۔ اس مدت میں ایک بچے کو ناظرہ قرآن، سیرتِ نبوی، اور دینیات کے ابتدائی مسائل کے علاوہ علاقائی زبان حساب ابتدائی تاریخ اور جغرافیہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شعبۂ تحتانی میں کچھ ایسے بچے بھی ہوتے ہیں جو آگے چل کر حافظ بننا چاہتے ہیں۔ اس لیے وہ اپنا زیادہ وقت حفظ قرآن پر لگاتے ہیں۔ فوقانی درجات میں (جسے ہم آئندہ "شعبۂ عربی" لکھا کریں گے) دینیات کی اعلیٰ تعلیم دی جاتی ہے۔

تحتانی درجات کا نصاب اب عام طور سے ریاست کے پرائمری اسکولوں کو سامنے رکھ کر بنایا جاتا ہے تاکہ ابتدائی تعلیم ختم کرنے کے بعد اگر کوئی بچہ ریاست کے تحت چلنے والے جونیر ہائی اسکولوں میں داخلہ لینا چاہے تو اسے کسی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ حسب ذیل نقشہ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مدرسوں میں ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد ایک اچھی خاصی تعداد ایسے طلبہ کی ہوتی ہے جو عربی شعبہ میں داخلہ نہیں لیتے۔[۶]

جدول نمبر ۵

یو پی اور بہار میں ۱۹۶۷-۱۹۶۸ کے تعلیمی سال میں مدرسوں کے تحتانی اور فوقانی درجات کے طلبہ کی تعداد کا تقابلی مطالعہ۔

درجات	یوپی	بہار	میزان
۱- تحتانی (پرائمری)	۳۵،۸۶۲	۲۰،۵۹۲	۵۶،۴۵۴
۲- فوقانی (شعبۂ عربی)	۷،۰۳۹	۷،۹۵۸	۱۴،۹۹۷
(۱) اور (۲) کا فرق	۲۸،۸۲۳	۱۲،۶۳۴	۴۱،۴۵۷
(۱) اور (۲) کی میزان	۴۲،۹۰۱	۲۸،۵۵۰	۷۱،۴۵۱

اس طرح پرائمری درجات میں تقریباً ۴ سال کی مدت گذارنے کے بعد، اگر کوئی بچہ مزید تعلیم حاصل کرنا چاہے تو وہ کسی عصری اسکول یا مدرسہ کے شعبۂ عربی میں داخلہ لے سکتا ہے۔ چونکہ مدرسہ کے شعبۂ عربی میں داخل ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ طالب علم اسی مدرسہ کے شعبۂ پرائمری کا پڑھا ہوا ہو، بلکہ دوسرے مدرسوں کے طلبہ، نیز نجی طور سے گھروں پر تعلیم پائے ہوئے لڑکے بھی، مدارس کے شعبۂ عربی میں براہ راست داخلہ لے سکتے ہیں، اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مدرسے کے دونوں شعبوں کے طلبہ کی تعداد کا تناسب ہمیشہ یکساں ہی رہے۔ درحقیقت حالات کے پیش نظر یہ تناسب ادلتا بدلتا رہتا ہے۔ نیچے ہم دارالعلوم ندوۃ العلما کے تین مختلف شعبوں کے طلبہ کی گیارہ سالہ تعداد پیش کر رہے ہیں جس سے مذکورہ بالا خیال کی تائید ہوتی ہے۔ (یہ اعداد و شمار ہمیں دارالعلوم ندوۃ العلما کے دفتر سے حاصل ہوئے ہیں)

جدول نمبر ۶

دارالعلوم ندوۃ العلما کے مختلف شعبوں میں ۷۱-۱۹۶۰ کے دوران طلبہ کی تعداد

سال	الف: پرائمری شعبہ	ب: شعبہ حفظ	میزان الف + ب	ج: شعبہ عربی	شعبہ ہائے الف + ب کے طلبہ کی تعداد کے مقابلہ میں شعبہ ج کے طلبہ
۶۱-۱۹۶۰	۳۰۰	۴۵	۳۴۵	۳۰۷	-۰۳۸
۶۲-۱۹۶۱	۲۷۳	۴۴	۳۱۷	۳۲۷	+۰۱۰
۶۳-۱۹۶۲	۳۸۹	۲۸	۴۱۷	۱۷۲	-۲۴۵
۶۴-۱۹۶۳	۳۳۹	۴۱	۳۸۰	۳۷۷	-۰۰۳
۶۵-۱۹۶۴	۴۱۰	۵۰	۴۶۰	۳۰۳	-۱۵۷
۶۶-۱۹۶۵	۴۵۲	۵۹	۵۱۱	۳۶۶	-۱۴۵
۶۷-۱۹۶۶	۴۲۰	۴۹	۴۶۹	۳۲۵	-۱۴۴
۶۸-۱۹۶۷	۴۱۵	۶۷	۴۸۲	۳۰۸	-۱۷۴
۶۹-۱۹۶۸	۴۷۱	۷۳	۵۴۴	۳۱۶	-۲۲۸
۷۰-۱۹۶۹	۴۸۲	۵۴	۵۳۶	۲۸۸	-۲۴۸
۷۱-۱۹۷۰	۵۵۰	۷۰	۶۲۰	۲۷۳	-۳۴۷
۷۱-۱۹۶۰	۴,۵۰۱	۵۸۰	۵,۰۸۱	۳,۳۶۲	-۱,۷۱۹

اس طرح پرائمری درجات سے جو طلبہ شعبۂ عربی میں آتے ہیں انھیں "عالم" بننے کے لیے کم و بیش دس سال مدرسے میں اور گذارنے پڑتے ہیں۔ زیادہ تر مدرسے ایسے ہیں جو تعلیم مکمل ہوجانے کے بعد اپنے کامیاب طالب علم کو "فاضل" کی سند دیتے ہیں۔ یہ سند اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ طالب علم کا شمار زمرۂ علما میں کرلیا گیا ہے۔ بعض مدارس ایک سے زیادہ سندیں دیتے ہیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند یا دارالعلوم ندوۃ العلما جہاں تعلیم کے مختلف مدارج پر طلبہ کو عالم، فاضل اور تخصص کی ۳ سندیں دی جاتی ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں، تقریباً سات سال تک شعبۂ عربی میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد طالب علم کو اس وقت عالم کی سند دی جاتی ہے جب وہ مدرسہ کے متعینہ مضامین، خصوصاً حدیث کے امتحان میں کامیابی حاصل کرلیتا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ طالب علم فاضل کی سند حاصل کرنا چاہتا ہے تو اُسے تقریباً ۲ سال تک دوسرے ضروری مضامین کے علاوہ تفسیر کا خصوصی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل کی سند مل جانے کے بعد اگر وہ شخص کسی خاص فن مثلاً عربی ادب یا فقہ اسلامی میں تخصص کی سند حاصل کرنے کا شوق رکھتا ہے تو اُسے ۲ سال صرف اس ایک فن کی کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔[۲]

دارالعلوم ندوۃ العلما میں ۸ سال کے بعد طالب علم کو عالم کی سند دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی علمی صلاحیت اور رجحان طبیعت کو مدنظر رکھتے ہوئے "شریعت اسلامیہ میں فضیلت" یا "ادب عربی میں تخصص" کی ڈگری کے واسطے دو سال تک مزید تعلیم دی جاتی ہے۔ فاضل کی سند حاصل کرنے کے لیے ایک "عالم" کو خاص طور سے فقہ، حدیث، تفسیر اور دوسرے متعلقہ مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ ادب عربی میں تخصص کے لیے عربی نثر و نظم، انشا، صرف و نحو، فصاحت و بلاغت، تاریخ ادب عربی، تنقید، اور اسی قسم کے دوسرے مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل اور تخصص دونوں کے آخری سال میں امیدوار کو اپنے موضوع سے متعلق کسی خاص عنوان پر ایک تفصیلی مقالہ بھی پیش کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کے بغیر تحریری امتحان میں کامیابی حاصل کرلینے کے باوجود امیدوار سند کا مستحق نہیں ہوسکتا۔[۸]

ہندوستان کے معروف مدرسوں کی سند فضیلت عام طور سے مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی اسلامی درسگاہوں مثلاً جامعہ ازہر (قاہرہ) یا جامعہ اسلامیہ (مدینہ) میں اسلامیات میں بی اے (آنرز) کے برابر سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے فاضل کی سند حاصل کرنے کے بعد کچھ طلبہ ان بیرونی جامعات میں بھی داخلہ لیتے ہیں۔ وہاں انھیں جو پہلی ڈگری ملتی ہے اسے ہم اسلامیات میں ایم اے کی سند کہہ سکتے ہیں۔ بیرونی جامعات کے برخلاف ہندوستان کی یونیورسٹیاں ہندوستان کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدرسے کی کسی بھی سند کو تسلیم نہیں کرتیں۔ اگر کوئی ہندوستانی "فاضل" یا "عالم" ہندوستانی یونیورسٹیوں میں داخلہ لینا چاہے تو اسے یا تو کسی یونیورسٹی سے علوم مشرقیہ کی کوئی اعلیٰ سند (فاضل، مولوی فاضل، کامل وغیرہ) حاصل کرنی پڑے گی جس کی بنا پر اُسے عام طور سے اُسی یونیورسٹی سے بی۔ اے کا امتحان دینے کی اجازت مل جائے گی اور اگر وہ علوم مشرقیہ کا امتحان نہیں دینا چاہتا، یا سائنس کے مضامین میں ڈگری حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے ریاست کے تحت چلنے والے اسکولوں کے آٹھویں درجے میں داخلہ لے کر پورے مضامین میں ہائی اسکول کا امتحان پاس کرنا پڑے گا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے مشہور عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو یہ سہولت دے رکھی ہے کہ اگر وہ چاہیں تو جامعہ ہائر سکنڈری اسکول کے دسویں درجے میں داخلہ لے لیں بشرطیکہ انھیں انگریزی کی کچھ شُد بُد ہو۔ اس طرح ۲ سال کی تعلیم کے بعد وہ ہائر سکنڈری کا امتحان پاس کر کے ۳ سالہ بی۔ اے کورس میں داخلہ لے سکتے ہیں۔

ہندوستان کی ہیئت تعلیمی میں عام طور سے عربی مدارس کے اُن طلبہ کو "سند یافتہ" نہیں سمجھا جاتا جو جامع ازہر یا اسی قسم کی دوسری بیرونی اسلامی جامعات سے فاضل کی سند لے کر آتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان جامعات میں تعلیم پانے کی وجہ سے ایسے طلبہ کو عموماً عربی بولنے اور لکھنے پر عبور حاصل ہو جاتا ہے اس لیے انھیں کبھی کبھی ان سرکاری محکموں میں جگہیں مل جاتی ہیں جہاں ڈگری سے زیادہ زبان پر قدرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایسے طلبہ کو انگریزی آتی ہو تو انھیں آل انڈیا ریڈیو کے شعبۂ عربی میں "مترجم اور معلن" یا عربی بولنے والے علاقوں میں قائم شدہ ہندوستانی سفارت خانوں میں "مترجم" کی جگہ مل جاتی ہے۔ اس قسم کے کاموں کے علاوہ ان سندوں سے اور کوئی مادی منافع کی جگہ حاصل کرنا تقریباً

ناممکن ہے۔ مثلاً اپنی تمام صلاحیتوں کے باوجود ایسے "فضلا" کسی یونیورسٹی کے شعبۂ عربی یا اسلامیات میں بھی لیکچرر کی جگہ حاصل نہیں کرسکتے۔ پی ایچ ڈی میں داخلے کے لیے بھی فاضل کی یہ سند (جو عام طور سے ایم۔ اے کے برابر ہوتی ہے) ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ ہاں ادھر کچھ دنوں سے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اسلامیات اور شعبۂ دینیات میں ہندوستانی عربی مدارس کے ان فارغ التحصیل طلبہ کو پی ایچ ڈی میں داخلہ ملنے لگا ہے جو جامعہ ازہر یا اسی قسم کی کسی دوسری درسگاہ سے بھی سند یافتہ ہوتے ہیں۔

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ اس اور آگے دی جانے والی دوسری جدولوں کو میں نے فہرست مدارس عربیہ دینیہ (کلکتہ، انجمن ندائے اسلام ۱۹۶۹ء) میں دی گئی معلومات کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ انجمن ندائے اسلام کلکتہ تقریباً ہر سال یوپی، بہار اور بنگال کے کچھ مدارس کی فہرست ان کے مختصر تعارف کے ساتھ ان لوگوں کی معلومات کے واسطے شائع کرتی رہتی ہے جو عربی مدارس کو چندہ دینا چاہتے ہیں۔ ۱۹۶۹ء تک جو مدارس بند ہو چکے تھے ان کا ذکر اس فہرست میں نہیں ہے اور ایسے مدرسوں کی صحیح تعداد کا پتہ چلانے کے لیے میرے پاس پورے ذرائع نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ میں اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس فہرست میں بھی یوپی اور بہار کے تمام موجودہ مدارس شامل نہیں ہیں۔ کیونکہ چند ایسے مدارس جنھیں میں خود جانتا ہوں، اس فہرست میں مذکور نہیں ہیں۔

۲۔ آصف، اے، اے، فیضی: اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام A modern Approach to Islam.
بمبئی، ۱۹۶۳ء، ص ۶۳

۳۔ فہرست (ملاحظہ ہو فٹ نمبر ۱)

۴۔ ملا نظام الدین کے بارے میں ملاحظہ ہو مفتی محمد رضا انصاری (استاد شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کا مضمون "بانی درس نظامی ملا نظام الدین محمد فرنگی محلی"؛ ماہوار معارف، اعظم گڑھ، جولائی۔ نومبر ۱۹۷۰ء درس نظامی اور اس سے پہلے کے نصابوں کے بارے میں ملاحظہ ہو مولانا ابو الحسنات ندوی کی کتاب ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، دار المصنفین، ۱۹۳۶ء؛ نیز جی۔ ایم۔ ڈی صوفی کی لاہور سے ۱۹۴۱ء میں شائع ہونے والی انگریزی کتاب Al Minhāj : Being the Evolution of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of India

۵۔ یہ معلومات ضیاء الحسن فاروقی کی انگریزی کتاب "دی دیوبند اسکول اینڈ دی ڈیمانڈ فار پاکستان"
The Doeband School and the Demand for Pakistan.
بمبئی، ۱۹۶۳ء کے صفحات ۱۳ (مسلسل) سے لی گئی ہیں۔ دیوبند میں پڑھائی جانے والی کتابوں کے نام

کے لیے بھی یہی کتاب ملاحظہ ہو۔ کتابوں کے ناموں کے علاوہ صوفی (کتاب مذکور) نے (صفحات ۱۲۷-۱۳۲) پر دیوبند کے کورس کی کتابوں کے منظور شدہ صفحات برائے مطالعہ کا بھی ذکر کیا ہے۔

۶۔ فہرست (نوٹ نمبر ۱ ملاحظہ ہو)

۷۔ ملاحظہ ہو عبدالحلیم ندوی کی عربی کتاب مراکز المسلمین التعلیمیہ والثقافیۃ والدینیہ فی الهند؛ مصنف، جامعہ نگر، نئی دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۳-۴

۸۔ ایضاً، صفحات ۳۸-۴۱

اسلام

(رسالۃ التوحید مفتی محمد عبدہ کی مشہور تصنیف ہے۔ اس کی بعض فصلوں کا ترجمہ جو نواب محسن الملک کی فرمایش پر مولوی رشید احمد انصاری نے کیا تھا۔ ۱۹۰۹ء میں مطبع احمدی علی گڑھ سے شائع ہوا تھا۔ آج کل یہ کم یاب ہے۔ ہم محمد امیر عسکری صاحب کے شکر گذار ہیں جنھوں نے یہ کتاب بڑی تلاش سے حاصل کی اور ہمیں عنایت فرمائی۔ اس کی ایک فصل ہم موجودہ نمبر میں شائع کر رہے ہیں۔)

مذہب اسلام وہ مذہب ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور صحابہ کرام اور ان کے معاصرین کو آپ نے اُس کی تعلیم و تلقین فرمائی اور ایک زمانے تک بغیر کسی قسم کے اختلاف اور تاویل اور طبعی میلان کے اُس پر عمل کرتے رہے ہیں۔ میں اس مذہب کو قرآن مجید کی اقتدا کرکے اس باب میں مجمل طور پر بیان کردوں گا اور اس میں سوائے قرآن مجید اور صحیح حدیثوں کے کوئی چیز میرے لیے سند نہیں ہے۔

مذہب اسلام خدا کی ذات اور اُس کے افعال میں توحید کی تعلیم کرتا ہے اور اُس کو مخلوق کی مشابہت سے پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس نے اس بات پر بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں کہ دنیا کے لیے ایک پیدا کرنے والا ہے جو علم، قدرت، ارادہ وغیرہ اعلیٰ درجے کی صفات کے ساتھ متصف ہے اور مخلوقات میں سے کوئی شے اُس کے مشابہ نہیں ہے۔ مخلوق کے

ساتھ اس کو کوئی نسبت نہیں ہے، مگر صرف یہ نسبت ہے کہ وہ اُن کا موجد اور پیدا کرنے والا ہے اور وہ اسی کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ :

قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد	اے پیغمبر یہ لوگ جو تم سے خدا کا حال پوچھتے ہیں تو تم ان سے کہو کہ اللہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کی برابر کا ہے۔

اور قرآن مجید میں جو الفاظ وجہ، یدین، استوا، وغیرہ وارد ہوئے ہیں ان کے معنی ان عربوں نے سمجھ لیے تھے جو کتاب کے مخاطب تھے اور ان کو کسی قسم کا شبہ نہیں ہوا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ خدا کی ذات وصفات کا دنیا کی کسی روح یا جسم میں ظاہر ہونا محال ہے۔ ہاں خدا تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کسی کو چاہتا ہے علم اور حکومت عطا کرتا ہے۔

مذہب اسلام ہر ایک ذی عقل پر اس بات کو حرام کرتا ہے کہ وہ بغیر یقینی دلیل کے جس کے مقدمات حواس کے حکم پر منتہی ہوتے ہیں، یا بدیہیات سے مرکب ہوں جن میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو سکے (جیسے کہ اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین کا محال ہونا یا کل کا اپنے جزو سے بڑا ہونا) کسی چیز کا اقرار کرے۔ اس نے دوسروں کی طرح انبیاء علیہم السلام کی نسبت بھی حکم لگا دیا کہ وہ اپنے لیے نفع نقصان کے مالک نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ اس کے مکرم اور محترم بندے ہیں اور جو کچھ ان کے ہاتھوں پر جاری ہوتا ہے وہ خدا کی خاص اجازت اور خاص حکمت سے ہوتا ہے۔

قرآن مجید میں وارد ہوا ہے کہ :

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ	اللہ تعالیٰ نے تم کو تمھاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا اس وقت تم کچھ نہ جانتے تھے اور تم کو کان دیے اور آنکھیں دیں اور دل دیے تاکہ تم اُس کا شکر کرو۔

عرب کے نزدیک شکر کے جو مشہور معنی ہیں وہ یہ ہیں کہ نعمت کو صرف اسی کام میں لگانا جس کے لیے وہ نعمت عطا ہوئی ہے۔ اس قسم کی آیات سے اس امر کی طرف رہنمائی کی گئی ہے

ہم کو خدا نے حواس عطا کیے ہیں اور ہم میں بہت سی قوتیں ودیعت رکھی ہیں جن کو ہم انھیں کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں جن کے لیے وہ عطا کی گئی ہیں۔ پس ہر شخص خود اپنے کام کا کرنے والا ہے اور اس کی بھلائی اور برائی کا ذمہ دار اور نفع یا نقصان اُٹھانے والا ہے۔

مگر ایک زبردست قوت ہم پاتے ہیں جو ہمارے حواس اور قویٰ پر حکمرانی کرتی ہے اور جو اُن کو امداد پہنچاتی ہے، اُس قوت کی تہ کو پہنچنا ہماری عقل کا کام نہیں ہے۔ ہمارے حواس اس کی حقیقت کے سمجھنے سے حیران ہیں اور چونکہ وہ ان تمام قوتوں سے بالاتر ہے جو اب تک ہم کو معلوم ہیں، اس لیے اس کے پہچاننے سے ہم عاجز ہیں۔ پس اسی قوت کے سامنے گردن جھکانا اور اسی کی طرف توجہ کرنا چاہیے اس لیے کہ ان تمام قوتوں کا مرجع خدا ہے، وحدہ لاشریک کے سوا کوئی نہیں۔ پس سوا ے اس کے اور کسی کی اطاعت نہ ہم پر لازم ہے اور نہ ہم کسی اور طرف رجوع کرنے سے تسلّی پا سکتے ہیں۔ امید و بیم کے کاموں میں جن پر آیندہ زندگی کا مدار ہے ہمارے قویٰ اور حواس کی یہی حالت ہونا چاہیے۔ ان کو ہرگز اجازت نہیں ہے کہ نیک اعمال و افعال کے مقبول ہونے یا بدکرداریوں کے معاف ہونے کی توقع کسی اور سے رکھیں اور حقیقت میں صرف وہی ایک خدا ہے جو جزا و سزا کے دن آزادی کے ساتھ حکومت کرے گا۔

غرضکہ مذہب اسلام نے تمام اخلاق اور فضائل کو زندہ کیا اور نظام عالم کے ہر قسم کے قواعد کو مرتب اور مقرر کیا۔ انسان کی راے اور عقل کو آزادی بخشی، اس کی ہمت کو ہر قسم کے کاموں اور کوششوں میں اولوالعزمی عطا کی۔ جو لوگ قرآن مجید کو غور اور فکر کے ساتھ تلاوت کرتے ہیں اور سمجھ بوجھ سے کام لیتے ہیں ان کو معلوم ہے کہ وہ اس قسم کے جواہرات کا ایک خزانہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔ اب سوائے اس کی پیروی کے دینی اور دنیوی سعادت حاصل کرنے کے لیے کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبوتیں اور رسالتیں آنحضرتؐ کی نبوت اور رسالت پر ختم ہو گئیں جیسا کہ قرآن مجید اور سنتِ صحیحہ میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ختم نبوت کی ظاہری علامت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد نبوت کے بہت سے مدعی کھڑے ہوئے مگر کسی کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی اور دنیا کو اس امر سے اطمینان ہو گیا کہ اب نبوت یا رسالت کے کسی

مدعی کی دعوت قبول نہیں ہوسکتی۔ ھکذا یصدق نباء الغیب "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا"

مذہب اسلام نے اس سے ہر ایک قسم کی بت پرستی کی بیخ کنی کر دی اور ان باطل عقیدوں اور غلط خیالات سے جس قدر فاسد توہمات انسانی عقول پر چھائے ہوئے تھے، ان کو دور کیا اور انسانی نفوس کو ان بداخلاقیوں اور بداعمالیوں سے بالکل پاک وصاف کر دیا جو ان باطل توہمات کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھیں، انسان کی قدر و قیمت، عزت اور عظمت کو ترقی دی۔ کیونکہ اب وہ اپنے خالق کے سوا درختوں اور پتھروں کے آگے اپنا سر نہیں جھکاتا اور ہر شخص پر فرض کر دیا کہ اس بات کا اقرار کرے کہ :

"انی وجھت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین"

میں نے تو اپنا رُخ ایک ہی ذات پاک کی طرف کر لیا ہے جس نے آسمان و زمین کو بنایا اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔

"ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العلمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا اول المسلمین"

میری نماز اور عبادت اور میرا مرنا جینا خدا ہی کے لیے ہے جو سارے جہان کا پروردگار ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں اور مجھ کو ایسا ہی حکم دیا گیا ہے اور میں اس کے فرمانبرداروں میں سے سب سے پہلا ہوں۔

اس سے انسان کا نفس آزاد اور ان تمام قیود سے مطلق العنان ہو گیا جن کا وہ اعتقاد رکھتا تھا اور درختوں، پتھروں، قبروں اور ستاروں اور شفاعت کرنے والوں اور کاہنوں کی قید سے چھوٹ گیا جن کو وہ اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ اور نجات کا ذریعہ خیال کرتا تھا۔ غرضکہ روح کو مکاروں اور دجالوں کی بندگی سے چھڑا کر تمام آدمیوں کو یکساں طور پر خدا کا خالص بندہ بنا دیا۔ اس بندگی میں چھوٹے بڑے، امیر غریب، ادنیٰ اعلیٰ سب برابر ہیں۔ ہاں اگر کسی کو کچھ فضیلت ہے تو محض علم اور عقل کی وجہ سے ہے۔ عقل اور عمل کے سوا جو توہم اور ریا سے پاک ہو، وصاف ہوں فضیلت اور خدا کے تقرب کا کوئی ذریعہ نہیں۔

اسلام نے حکم دیا کہ ہر شخص جو کام کر سکتا ہو وہ کرے مگر وہ اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہے جیسا کہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے کہ :

"فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ۔ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ"	جس نے ذرہ بھر نیکی کی ہوگی وہ اس کو دیکھے گا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا۔
"لیس للانسان الا ما سعی"	اور یہ کہ انسان کو اتنا ہی ملے گا جتنی اس نے کوشش کی۔

اور ہر شخص کو اجازت دی کہ وہ پاکیزہ اور ستھری چیزوں میں سے جو چاہے کھائے اور پہنے، اور صرف وہی چیزیں حرام کیں جو اس کی ذات کے لیے مضر تھیں، یا اُن کا ضرر متعدی تھا اور اس کے لیے حدود مقرر کیں جو تمام انسانی مصلحتوں پر پوری طرح منطبق ہیں۔ غرضکہ ہر شخص کو اپنے کام میں مستقل اور مختار کر دیا جس سے اولو العزم ہمتوں کے لیے کوشش کرنے کا میدان وسیع ہو گیا۔

آبائی تقلید کے لشکر جو انسانی نفوس پر غالب ہو رہے تھے، اسلام نے اُن پر ایک سخت حملہ کر کے ان کو شکست دی اور تقلید کے اصول جو خیالات میں راسخ ہو گئے تھے اُن کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا اس نے عقل کو للکارا اور خوابِ غفلت سے جگایا اور بلند آواز سے پکارا کہ انسان اس لیے نہیں پیدا کیا گیا کہ وہ اونٹ کی طرح مہار پکڑ کر کھینچا جاوے، بلکہ اس کی فطرت میں اس بات کی قابلیت اور استعداد رکھی گئی ہے کہ وہ علم کے ذریعے سے ہدایت حاصل کرے اور واقعات اور حادثات کے اسباب اور دلائل کا سراغ لگائے (معلم صرف رہنمائی کرنے والے اور بحث و جستجو کا طریقہ بتانے والے ہیں) اُس نے اہلِ حق کی تعریف اس طرح کی : "الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ" یعنی وہ لوگ جو باتوں کو سنتے ہیں اور ان میں سے اچھی باتوں کی پیروی کرتے ہیں۔" اس آیت میں اہلِ حق کا یہ وصف بیان کیا گیا ہے کہ وہ کہنے والوں کو نہیں دیکھتے بلکہ ان کے اقوال کو دیکھتے ہیں۔ اچھی باتوں کو لے لیتے ہیں غلط اور بیکار باتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔

آبائی خیالات اور آبائی عقائد جو اولاد میں منتقل ہوتے ہیں اسلام نے ان کی تردید کی اور جو لوگ پرانی لکیر کے فقیر اور اپنے آبا و اجداد کی رسوم کے پابند ہیں، ان کی سفاہت اور حماقت کو تصریح کے ساتھ بیان کیا اور ظاہر کیا کہ پہلے زمانے میں ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ علم و عقل میں زیادہ تھے یا پہلے زمانے والوں کے ذہن اور عقلیں موجودہ زمانے والوں کے ذہنوں اور عقلوں سے زیادہ تھیں بلکہ تمیز اور فطرت کے لحاظ سے پچھلے اور اگلے سب برابر ہیں۔ بلکہ اکثر پچھلے لوگ گذشتہ زمانے کے حادثات اور واقعات سے واقف ہوکر زیادہ تجربہ کار اور باخبر ہوجاتے ہیں۔ گذشتہ زمانے کے لوگوں کو ان کی نافرمانیوں اور بداعمالیوں سے جو ناگوار نتائج حاصل ہوتے ہیں اُن سے بھی موجودہ زمانے کے لوگ فائدہ اُٹھاتے اور عبرت پکڑتے ہیں۔

قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین۔ — یعنی اے پیغمبر ان لوگوں سے کہو کہ ملک میں چلو پھرو، پھر دیکھو کہ پیغمبروں کے جھٹلانے والوں کا کیا انجام ہوا۔

اسلام نے آبا و اجداد کی پیروی اور تقلید کرنے پر ارباب مذاہب کی مذمت کی جن کا قول یہ تھا

انا وجدنا آباءنا علیٰ اُمۃ و انا علیٰ آثارھم مھتدون۔ بل نتبع ما وجدنا علیہ اباءنا۔ — یعنی ہم نے اپنے باپ دادوں کو ایک طریقے پر پایا ہے اور انھیں کے قدم بقدم ہم بھی ٹھیک رستے پر چلے جارہے ہیں۔

اس سے شہنشاہِ عقل کو ہر قسم کی قید اور تقلید سے آزاد کردیا اور اس کو پھر اپنی سلطنت کا مالک مختار بنا دیا کہ وہ اپنی حکومت کے موافق جس طرح چاہے حکم کرے۔

ان تمام اسلامی ہدایات سے جو اوپر مذکور ہوئیں، انسان کو دو بڑے اعلیٰ درجے کی مفید باتیں حاصل ہوئیں جو اسلام سے پیشتر حرام خیال کی جاتی تھیں۔ ایک ارادے کا استقلال اور دوسرے رائے کی آزادی۔ اور انھیں سے انسانیت کی تکمیل ہوئی اور انسان کو اپنے تمام فطری کمالات حاصل کرنے کی قابلیت ہوئی۔ یورپ کے بعض علماء متاخرین کا قول ہے کہ یورپ میں تمدن اور شائستگی کی بنیاد انھیں دو اصولوں پر قائم ہوئی ہے۔ انسانی نفوس کا کام

کرنے اور انسانی عقول غور و فکر کرنے پر اس وقت مستعد ہوئیں جبکہ اکثر اشخاص کو اپنی قدر و قیمت معلوم ہوگئی اور یہ سمجھ گئے کہ حقائق اور معارف کی تلاش و جستجو میں اپنی اپنی عقل سے کام لینے کا ان کو اختیار حاصل ہے اور یہ مفید خیال اُن کو سولہویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا۔ حکیم مذکور نے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ یورپ کو اس وقت یہ روشنی محض اسلامی علوم کے نور سے حاصل ہوئی تھی۔

مذہبی پیشواؤں نے عام دینداروں کو آسمانی کتابوں کے سمجھنے اور ان کے معانی و مطالب پر غور کرنے کی ممانعت کر دی تھی۔ مذہب اسلام نے اس کو باطل کیا۔ انھوں نے عام لوگوں کو آسمانی کتابوں کی تلاوت کی اجازت دی تھی مگر اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگی ہوئی تھی کہ صرف الفاظ کو پڑھیں اور مطالب پر غور نہ کریں۔ ان کے مقاصد اور مطالب پر غور کرنے کا منصب خاص انھوں نے اپنے ہی لیے رکھا تھا مگر اس کے بعد خود بھی سمجھ بوجھ سے محروم ہو گئے۔ انھوں نے صاف طور سے اقرار کیا کہ ہماری عقلیں شریعت اور علوم انبیار کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ صرف عبادت کے طور پر الفاظ کی تلاوت کافی ہے۔ غرضکہ آسمانی کتابوں کے نازل ہونے اور انبیار کے مبعوث ہونے میں جو حکمت تھی اس کو انھوں نے غارت کر دیا۔ قرآن مجید مذہبی پیشواؤں کے اس کام کی مذمت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "بعض اَن پڑھ ہیں جو منہ سے لفظوں کے بڑ بڑا لینے

ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون ـ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بايات الله والله لا يهدي القوم الظالمين

کے سوا کتاب الٰہی کے مطلب کو کچھ بھی نہیں سمجھتے اور وہ صرف خیالی تکے چلایا کرتے ہیں۔ جن لوگوں کے سر پر توریت لادی گئی پر اس پر کاربند نہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال ہے جس پر کتابیں لدی ہیں۔ جو لوگ خدا کی آیتوں کو جھٹلایا کرتے ہیں ان کی بھی کیا ہی بُری کہاوت ہے اور اللہ بے انصاف لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔" مذہب اسلام نے فرض کیا ہے کہ ہر ایک دیندار آسمانی کتابوں اور شرعی مسائل کے سمجھنے میں حصہ لے اور اس خاص امر میں سب دیندار اور پیرو برابر ہیں۔ معمولی ذرائع فہم کے سوا جو اکثر لوگوں کو سہولت کے ساتھ حاصل ہو سکتے ہیں کوئی شرط نہیں لگائی اور نہ کسی

طبقے کو اس کام کے لیے مخصوص کیا۔

اسلام کی روشنی ایسے وقت میں ظاہر ہوئی جب کہ لوگوں نے مختلف مذہبی فرقے قائم کر رکھے تھے، جو باہم لڑتے جھگڑتے اور ایک دوسرے کو لعنت کرتے تھے اور اس کو اعلیٰ درجے کی خدا پرستی اور دینداری خیال کرتے تھے۔ اسلام نے اس کا انکار کیا اور صاف طور پر بیان کیا کہ سچا مذہب ہر زمانے میں اور تمام نبیوں کی زبان پر ایک رہا ہے خدا فرماتا ہے کہ :

"ان الدین عند اللہ الاسلام وما اختلف الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاء ھم العلم بغیا بینھم" "ما کان ابراھیم یھودیا ولا نصرانیا ولٰکن کان حنیفا مسلما وما کان من المشرکین"

"شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ کبر علی المشرکین ما تدعوھم الیہ"

"قل یا اھل الکتاب تعالوا الیٰ کلمۃ سواء بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون"

دین حق تو خدا کے نزدیک یہی اسلام ہے اور اہل کتاب (یعنی یہود و نصاریٰ) نے جو دین حق سے مخالفت کی تو حق بات معلوم ہونے کے بعد کی اور آپس کی ضد سے کی۔ اور جو شخص خدا کی آیتوں سے منکر ہو تو اللہ کو اُس سے حساب لیتے کچھ دیر نہیں لگتی۔ ابراہیم نہ یہود تھا نہ نصرانی بلکہ ہمارا فرمانبردار بندہ تھا اور مشرکوں سے بھی نہ تھا۔ اے لوگو! اس نے تمھارے لیے دین کا وہی رستہ ٹھہرایا ہے جس پر چلنے کا اُس نے نوح کو حکم دیا تھا اور اے پیغمبر! تمھاری طرف بھی ہم نے اس رستے کی وحی کی ہے اور اس کا ہم نے ابراہیم اور موسیٰ و عیسیٰ کو بھی حکم دیا تھا کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔ جس دین پر تم مشرکین کو بلاتے ہو وہ ان پر بہت شاق گذرتا ہے۔ اے پیغمبر! ان سے کہو کہ اے اہل کتاب آؤ ایسی بات کی طرف رجوع کرو جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں مانی جاتی ہے کہ خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں اور اللہ کے

سوا ہم میں سے کوئی کسی کو اپنا مالک نہ سمجھے پھر اگر
ایسی سیدھی سچی بات کے ماننے سے بھی منہ موڑیں تو
اُن سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو کہ ہم تو ایک ہی خدا کو
ماننے ہیں۔"

اس قسم کی بہت سی آیات قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں جن کا اس مقام پر جمع کرنا موجب طوالت ہوگا۔ قرآن شریف نے تصریح کر دی ہے کہ ہر ایک زمانے میں مذہب حق یہی رہا ہے کہ خدا ایک ہے اور وہی قابل اطاعت و فرمانبرداری ہے۔ جو کچھ اس نے حکم دیا ہے یا ممانعت فرمائی وہ صرف انسانی مصلحتوں اور انسان کے فائدے کے لیے ہے اور اُن کے واسطے موجبِ سعادت اور باعثِ نجات ہے۔

گذشتہ اور موجودہ مذاہب میں اگر کچھ اختلاف ہے تو وہ عبادات کی شکلوں اور صورتوں میں ہے اور جہاں کہیں احکام میں اختلاف ہے تو یہ خدا کی رحمت اور مہربانی ہے کہ ہر ایک قوم ہر ایک زمانے میں ایسا حکم دیا ہے جس میں زمانے کے لحاظ سے اس قوم کی بہتری اور بہبودی ہو۔ اسی طرح انسانی افراد کی تربیت میں عادت اللہ جاری ہے یعنی جب کہ انسان اپنی ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے تو وہ نہ کچھ جانتا ہے، نہ سمجھتا ہے، نہ بول سکتا ہے، مگر بتدریج آہستہ آہستہ اس کی عقلی اور دماغی قوتیں ترقی کر کے درجہ کمال کو پہنچتی ہیں۔ پس جس طرح افراد کی تربیت میں عادت اللہ جاری ہے اسی طرح نوع کی تربیت میں ہونا چاہیے۔ اور یہ ایسی بدیہی بات ہے جس میں اختلاف کی بالکل گنجایش نہیں۔

گذشتہ مذاہب دنیا میں ایسے وقت میں آئے جبکہ لوگ اپنی عام مصلحتوں اور خاص فائدوں کے سمجھنے کے لحاظ سے بالکل بچپن کی حالت میں تھے۔ وہ محسوسات کے سوا کچھ نہ جانتے تھے، وہ صرف اپنے جسم کے قائم رکھنے میں مصروف تھے اور اپنے ابنائے جنس اور اپنے خاندان کی محبت کے خیال سے بالکل بے بہرہ تھے۔ ایسی حالت میں حکمت کے خلاف تھا کہ ان سے باریک باتوں سے یا جن کے لیے دلیل کی ضرورت ہے خطاب کیا جاتا۔ بلکہ یہ خدا کی بڑی رحمت تھی کہ ان اقوام کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا گیا جیسا کہ باپ اپنے کمسن اور ناسمجھ بیٹے کے ساتھ

کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے سامنے ایسی ہی چیزیں لاتا اور بیان کرتا ہے جن کا آنکھوں سے دیکھنا یا کانوں سے سننا ممکن ہو۔ غرضکہ اس اصول کے موافق ان پر ایسی عبادات فرض کیں جو ان کے حالات کے مناسب اور اُن کی استطاعت کے موافق تھیں اور ان پر ایسی آیات نازل فرمائیں جو ان کی آنکھوں کو بھلی معلوم ہوتی اور ان کے خیالات اور جذبات پر اثر کرتی تھیں۔

اس کے بعد قوموں نے سالہا سال کی مدت ہائے دراز میں ترقی اور تنزل، عروج و زوال، پستی و بلندی اور اختلاف و اتفاق کی بے شمار منزلیں طے کیں اور مختلف حادثات اور گرد و پیش کے حالات اور متواتر تجربوں سے ان کو ایک ایسا شعور حاصل ہو گیا جو حس سے زیادہ باریک اور نازک اور وجدان سے زیادہ تعلق رکھنے والا تھا۔ مگر تاہم یہ شعور بلحاظ اپنی مجموعی حالت کے عورتوں کے تخیلات اور نوجوان لڑکوں کے جذبات سے کچھ زیادہ اونچا اور قابل وقعت نہ تھا پس اس وقت دنیا پر ایسا دین نازل کیا گیا جس نے مہربانیوں اور شفقتوں کو پکارا اور خواہشات اور جذبات کو روکا اور ان کے دلوں کے خطرات سے ہمکلام ہوا۔ اس نے لوگوں کے واسطے اتقا اور پرہیزگاری کے ایسے قوانین بنائے جو دنیا سے بالکل نفرت دلانے والے اور عالم ملکوت کی طرف مائل کرنے والے تھے۔ اس نے ہدایت کی کہ کوئی حقدار اپنے حق کا مطالبہ نہ کرے، اگرچہ واجبی ہو۔ اس نے مال داروں اور دولت مندوں پر آسمان کے دروازے بند کر دیے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے اخلاقی مسائل کی تعلیم دی جو مشہور معروف ہے۔ طاعات اور عبادات کے ان کو ایسے طریقے بتلائے جو ان کے موجودہ طریقوں سے ملتے جلتے تھے۔ اس مذہب کی دعوت نے لوگوں کے دلوں پر اپنا اثر کر کے قوموں کے امراض کا علاج کیا اور اُن کے اخلاق کی اصلاح کی۔ مگر اس پر چند صدیاں بھی نہ گزری تھیں کہ انسانی ہمتیں ان سخت قوانین کی برداشت کرنے اور اُن پر عمل درآمد کرنے سے عاجز ہو گئیں اور رفتہ رفتہ یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اس مذہب کی وصیتوں کی پیروی اور اس کے احکام کی تعمیل کرنا سراسر محال اور بالکل ناممکن ہے۔ آخرکار اس کے پیرو شان و شوکت حاصل کرنے اور مال و دولت جمع کرنے پر جھک پڑے اور ان کی بڑی جماعت تاویل کا حیلہ کر کے مذہب کی معمولی شاہراہ سے بہت دور

جا پڑی۔ اور بہت سی لغویات اور خرافات کو مذہبی لباس پہنا کر مذہب میں داخل کرلیا، طہارت اور پاکیزگی کو فراموش کرڈالا۔ یہ حالت تھی ان کے اخلاق اور اعمال کے لحاظ سے۔ اور عقائد کے اعتبار سے بھی اُن کے مختلف گروہ اور فرقے قائم ہوگئے، طرح طرح کی بدعتیں ایجاد کرکے اس کے مسلمہ اصول اور ضروری ارکان کو بدل ڈالا اور سب سے بڑا رکن اس بات کو قرار دیا کہ مذہبی اصول اور مذہبی عقائد میں غور و فکر کرنا اور ان کے اسرار اور باریکیوں کو سمجھنا عقل کی طاقت سے بالاتر ہے۔ بلکہ مصنوعات اور مخلوقات کے رموز میں خوض کرنا بھی عقل کا کام نہیں۔ انھوں نے صراحت کے ساتھ بیان کردیا کہ علم اور مذہب میں ایسی سخت دشمنی اور عداوت ہے کہ کسی طرح باہم اتحاد اور اتفاق نہیں ہوسکتا۔ ان خیالات کے ماننے والوں نے صرف اس بات پر اکتفا نہیں کی کہ وہ خود اُن کو تسلیم کریں بلکہ انھوں نے عام لوگوں کو ان عقائد کے تسلیم کرنے پر مجبور کیا اور اپنی ہر قسم کی قوتیں اس کام میں صرف کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی گروہوں میں ایسے جھگڑے اور فساد برپا ہوگئے جو نوعِ انسانی کے لیے بہت منحوس اور برباد کرنے والے تھے۔ مخالفت اور عداوت کی آگ بھڑک اُٹھی، محبت اور الفت کے تعلقات بالکل قطع ہوگئے۔ غرضکہ مذہبی گروہوں کے باہم لڑنے جھگڑنے اور ایک دوسرے کے الزام دینے میں یہی حالت تھی کہ اسلام کی روشنی نے دنیا میں طلوع کیا۔

اس وقت اجتماعِ انسانی یا تمدن کی عمر کسی قدر زیادہ ہوگئی تھی اور اس کے جوڑ بند زیادہ مضبوط اور مستحکم ہوگئے تھے اور گذشتہ حادثات اور واقعات کے تجربوں نے انسان کو رہنمائی کرکے صراطِ مستقیم کے لیے آمادہ اور تیار کردیا تھا۔ پس مذہب اسلام نے آکر عقل و فہم کو خطاب کیا اور انسان کے لیے دینی اور دنیوی بہتری اور بہبودی حاصل کرنے میں ان کو احساس اور خیالات کا شریک بنایا۔ جن مسائل میں باہمی مخالفت اور مخاصمت ہورہی تھی ان کو سلجھایا اور صحت کے ساتھ بیان کیا۔ اور اس بات پر بہت سے دلائل اور براہین قائم کیے کہ مذہب حق تمام نسلوں اور تمام صدیوں میں ایک ہی رہا ہے اور خدا کی مشیت لوگوں کے حالات کے درست کرنے اور ان کے دلوں کو پاک و صاف کرنے میں ہمیشہ یکساں رہی ہے، اس نے صاف طور پر

بتا دیا کہ اعضائے جسمانی پر ظاہری عبادات کی تکالیف صرف اس لیے فرض کی گئی ہیں کہ قوائے روحانی میں خدا کی یاد اور اس کے ذکر و فکر کی ہمیشہ اور ہر وقت تجدید ہوتی رہے اور یہ کہ خدائے تعالیٰ تمھاری صورتوں اور شکلوں کی طرف نہیں دیکھتا بلکہ وہ تمھارے دلوں اور تمھاری نیتوں کو دیکھتا ہے۔ اس نے ہر ایک مکلف پر جسمانی اور روحانی لطافت اور ظاہری و باطنی پاکیزگی کو واجب کیا اور اخلاص کو عبادت کی روح قرار دیا۔ چونکہ اس نے نیک اخلاق و عادات اور اعلیٰ درجہ کی صفات کے ساتھ متصف ہونا واجب اور لازم کیا ہے۔ اس لیے ان کے مناسب ظاہری اعمال و عبادات فرض کیے ہیں جو عمدہ اخلاق اور پاکیزہ صفات حاصل ہونے کا ذریعہ ہیں۔ خدا فرماتا ہے کہ :

"ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر"
ان الانسان خلق ھلوعا اذا مسہ الشر
جزوعا و اذا مسہ الخیر منوعا الا المصلین
ھم علیٰ صلاتھم دائمون "

کچھ شک نہیں کہ نماز بے حیائی کے کاموں اور ناشائستہ حرکتوں سے روکتی ہے۔ بیشک آدمی بڑا ہی تھڑ دلا پیدا کیا گیا ہے جب اس کو کسی طرح کا نقصان پہنچتا ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب کسی طرح کا فائدہ پہنچتا ہے تو بخل کرنے لگتا ہے مگر اُن لوگوں کا ایسا حال نہیں ہے جو نماز گذار ہیں اور اپنی نماز کو ناغہ نہیں ہونے دیتے ۔

اسلام نے شکر گذار دولت مندوں کو درجات اخروی کے لحاظ سے صبر کرنے والے فقیروں کی برابر ٹھہرایا ہے بلکہ اکثر اوقات ان پر ترجیح دی ہے اور اپنے وعظوں اور نصیحتوں میں انسان کے ساتھ اس طرح کوئی ہدایت کرنے والا سمجھدار اور عقلمند آدمی کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کو تمام ظاہری اور باطنی قوتوں کے استعمال کرنے کی تاکید کی ہے اور صاف طور پر بیان کیا ہے ۔ (جس میں تاویل کی گنجایش نہیں) کہ یہی خدا کی نعمتوں کی شکر گذاری اور اسی میں اس کی رضامندی ہے۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ دنیا کی بہبودی اور بہتری میں کوشش کرنے کے بغیر آئندہ زندگی کی بھلائی کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی ۔

اسلام نے اہل عناد کی طرف التفات کر کے ان سے کہا کہ اگر تم سچے ہو تو اپنی دلیل بیان

کرو۔ نزاع اور جھگڑا کرنے والے جنھوں نے یقین کے اصول کو سست اور کمزور کر دیا تھا، اُن کو ملامت کی اور صراحت کے ساتھ بیان کیا کہ متفرق ہونا اور مختلف فرقے قائم کرنا بالکل بغاوت اور سراسر بے دینی اور الحاد ہے۔ مذہب اسلام نے اتحاد و اتفاق قائم کرنے کے لیے صرف وعظ و نصیحت ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ شریعت میں عملی طور پر اس کو مقرر کیا۔ اس نے ہر ایک مسلمان کو اجازت دی کہ وہ اہل کتاب کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کھانے پینے میں شریک ہو سکتا ہے۔ اس نے حکم دیا کہ اگر تم اہل کتاب سے مناظرہ یا مباحثہ کرو تو نہایت تہذیب اور شائستگی سے کرو۔ مذہب اسلام مسلمانوں کو تاکید کرتا ہے کہ ان غیر مذہب والوں کی جو اُن کی پناہ میں داخل ہوں ایسی ہی حمایت اور حفاظت کریں جیسے کہ وہ اپنی کر سکتے ہیں۔ اُن کے حقوق اور فرائض بالکل مسلمانوں کے مساوی ہیں اور ان تمام رعایتوں کے بدلے میں ان پر صرف ایک خفیف سی رقم عائد کی جس کو وہ اپنے مال میں سے ادا کرتے رہیں۔ اس کے بعد کسی مسلمان کو حق نہیں کہ وہ کسی ذمی کو مسلمان ہونے کے لیے مجبور کرے۔ قرآن مجید میں مسلمانوں کے دلوں کو اسی طرح تسلّی دی گئی ہے:" اے مسلمانو! تم اپنی خبر رکھو جب تم راہ راست پر ہو تو کوئی بھی گمراہ ہوا کرے اس کا گمراہ ہونا تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔" "یا ایھا الذین امنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم"

پس مسلمانوں کو صرف اس قدر اجازت ہے کہ نہایت تہذیب اور شائستگی کے ساتھ ان کو بھلائی کی طرف دعوت کریں۔ مگر اس بات کا ان کو بالکل حق نہیں کہ وہ اسلام کی طرف دعوت کرنے میں کسی قسم کی قوت کا استعمال کریں، کیونکہ خود اسلام کے نور میں یہ قابلیت ہے کہ وہ غفلت کے پردوں کو پھاڑ کر دلوں میں سرایت کر جائے۔

مذہب اسلام نے اس قومی اور ملکی اور خاندانی امتیاز کو باطل کیا جو انسانی نسلوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس نے قرار دیا کہ تمام انسان خواہ وہ کسی ملک کے رہنے والے، کسی قوم یا خاندان کے ہوں مساوی طور پر خدائے وحدہ لاشریک کے بندے اور اس کی مخلوق ہیں۔ تمام اشخاص بلا خصوصیت ایک ہی نوع انسانی کے افراد ہیں۔ جنس و فصل اور خاصہ کے لحاظ سے ان میں

کسی قسم کا اختلاف نہیں ہر ایک فرد میں یہ استعداد اور قابلیت ودیعت کی گئی ہے کہ وہ ان کمالات کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جائے جو نوع انسان کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ ان باطل اوہام کی تردید ہے جو بعض مدعی اپنی ذات یا اپنی قوم میں ایسی فضیلتیں اور خصوصیتیں خیال کرتے تھے جن سے دوسرے اشخاص یا دوسری قومیں محروم ہیں۔ ان کے اس جھوٹے خیال نے بڑی بڑی قوموں کی عقلی اور دماغی قوتوں کو فنا کر کے ان کو پستی اور تنزل کے انتہائی درجے پر پہنچا دیا تھا۔

مذہب اسلام کی عبادتیں جیسی کہ قرآن مجید اور صحیح حدیثوں میں مذکور ہیں ایسے اعمال اور اقوال ہیں جو خدا کی عزت وجلال اور اس کی عظمت و بزرگی کے لیے شایاں اور اسکی تنزیہہ اور تقدیس کے لیے سزاوار ہیں۔ پس رکوع وسجود، حرکت اور سکون، دعا اور تضرع تسبیع اور تکبیر جو نماز کے ارکان ہیں خدا کی عظمت اور جبروت کے تصور سے جو تمام انسانی قوتوں سے بالاتر ہے اور اُن پر محیط ہے' صادر ہوتے ہیں اور دلوں میں اس ذات پاک کے سامنے خشوع اور خضوع، انکسار اور فروتنی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ ان ارکان میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو عقل سے خارج ہو حتی کہ رکعتوں کی تعداد مقرر کرنا اور کنکریاں پھینکنا بھی ایسی باتیں ہیں جن میں خدا کی حکمت کا تسلیم کرنا کچھ دشوار نہیں۔ اور ان کا بظاہر عبث اور بیکار ہونا ان اصول میں رخنہ انداز نہیں ہو سکتا جو خدا نے عقل کے واسطے غور وفکر کرنے کے لیے قرار دیے ہیں۔ روزہ ایک عبادت ہے جس سے دلوں میں خدا کے حکم کی عظمت زیادہ ہوتی ہے اور اس کے احسانات اور اس کی نعمتوں کی قدر معلوم ہوتی ہے' جس سے دلوں میں فرماں برداری اور شکر گذاری کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ خدا فرماتا ہے کہ:

"یا ایھا الذین آمنو کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون"

"اے مسلمانوں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر روزہ رکھنا فرض تھا اسی طرح تم پر بھی فرض کیا گیا تاکہ تم بہت سے گناہوں سے بچو"

حج کے ارکان سے یہ غرض ہے کہ جو چیز انسان کی ضروریات میں سب سے زیادہ مقدم ہے اس کی یاد دلائی جاوے۔ اور کم از کم تمام عمر میں ایک دفعہ افراد انسانی کی مساوات کو آنکھوں

سے دکھلایا جائے جہاں قومی اور ملکی امتیاز اور عارضی خصوصیتیں بالکل الگ تھلگ رہیں اور تمام مسلمان امیر غریب، ادنیٰ اعلیٰ، اپنی مصنوعی آرائش سے مجرد ہو کر ایک حالت ایک ہیئت اور ایک لباس میں ظاہر ہوں اور ایک ساتھ طواف اور سعی وغیرہ ارکان حج ادا کریں۔ حجر اسود حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی یادگار ہے جو ہمارے مذہب کا باپ تھا اور جس نے ہمارا نام مسلمان رکھا ہے۔ مگر ہر وقت اس امر کا بھی دھیان رکھیں کہ ان قدیم یادگاروں اور پرانے تبرکات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو کسی کو نفع نقصان پہنچانے والی ہو۔ اور ہر ایک رکن کے ادا کرنے کی حالت میں اپنے اس پاکیزہ اور موحدانہ خیال کا اظہار ان لفظوں میں کرتے ہیں " اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر و للہ الحمد۔ دوسری قوموں کی عبادتوں میں یہ باتیں کہاں ہیں بلکہ ان کے اکثر طریقے عقل سے خارج اور فہم سے بالاتر ہیں۔

حوادث عالم سے جو اوہام انسانی عقول پر طاری ہو رہے تھے اسلام نے ان کو رفع کیا اور قرار دیا کہ دنیا میں جو حادثات اور واقعات ظاہر ہوتے ہیں وہ ان قوانین قدرت کے موافق ہوتے ہیں جو اس کے علم ازلی میں مقرر ہو چکے ہیں اور جن میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بھی مناسب نہیں کہ انسان خدا سے غافل ہو جائے اور اس کو بھول جائے بلکہ جب کوئی حادثہ یا واقعہ دیکھے تو خدا کو یاد کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ :

"ان الشمس و القمر ایتان من آیات اللہ لا یخسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رایتم ذالک فاذکروا اللہ"

"چاند اور سورج دونوں خدا کی نشانیوں میں سے ہیں کسی کے مرنے اور جینے سے ان میں کسوف و خسوف واقع نہیں ہوتا پس اگر تم ایسا دیکھو خدا کو یاد کرو"

اس حدیث میں صاف طور پر اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ حوادث عالم کسی کے مرنے یا جینے یا اور خارجی اسباب سے واقع نہیں ہوتے بلکہ وہ قانون قدرت اور خدا کی مرضی کے موافق واقع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اسلام نے انسان کی ان دونوں حالتوں کو بیان

کیا ہے جو خوشحالی اور فارغ البالی یا مصیبت اور تکلیف میں ہوتی ہیں اور ان دونوں حالتوں کو اس طرح جدا کر دیا ہے کہ اُن میں خلط ملط ہونے کی گنجایش نہیں رہی۔ جو نعمتیں خدا تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو اس دنیوی زندگی میں عطا کرتا ہے یا جو مصیبتیں اُن پر نازل فرماتا ہے، وہ بیشمار ہیں۔ منجملہ ان کے مال و دولت، جاہ و ثروت، قوت و شوکت، آل اور اولاد، فقر و فاقہ، قلت و افلاس، وغیرہ وغیرہ ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان نعمتوں کے عطا ہونے یا مصیبتوں کے نازل ہونے کا سبب انسان کی داخلی خصلت جیسی نیک چلنی یا گمراہی، فرمانبرداری یا نافرمانی، نہیں ہوتی۔ مثلاً کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک عرصے تک خدا تعالیٰ نافرمان سرکشوں، فاسقوں اور بدکاروں کی باگ ڈھیلی کر دیتا ہے اور ان کو بیشمار دنیوی نعمتیں عطا کرتا ہے اور اس عذاب تک جو آیندہ زندگی میں ان کے لیے مہیا کیا ہے اُن کو مہلت دیتا ہے۔ اسی طرح خدا اپنے بعض نیک بندوں کا امتحان اور اُن کی آزمایش کرتا ہے۔ جو نیک بندے خدا کی آزمایشوں پر صبر و شکر کرتے ہیں اُن کی ثنا و صفت قرآن مجید میں اس طرح کی گئی ہے کہ :

"الذین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ و انا الیہ راجعون" "یہ لوگ جب ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے تو بول اُٹھتے ہیں کہ ہم اللہ ہی کے لیے ہیں جس حال میں رکھے اور ہم اُسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں"

پس اس قسم کی نعمتوں یا مصیبتوں میں کسی کی رضامندی یا ناراضی، نیک چلنی یا بدکرداری کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ ہاں صرف اُن نعمتوں اور مصیبتوں میں دخل ہوتا ہے جن کے ساتھ اعمال کو سببیت کا تعلق ہوتا ہے۔ جیسے نقر اور فضول خرچی ذلت اور نامردی سلطنت کی تباہی اور ظلم میں تعلق ہوتا ہے یا جیسے غالباً ثروت کو حسن تدبیر اور عزت کو خودداری کے ساتھ تعلق ہے۔

اس وقت جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ اشخاص کی حالت ہے لیکن قوموں کی حالت ایسی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ قوموں کی زندگی اور ان کی دنیوی سعادت اور بہبودی کا سبب صرف وہ روح ہے جس میں خدا نے غور و فکر کی صحت کرنے، جذبات کو دبانے، خواہشات کو روکنے، ہر ایک کام و مقصد کے لیے اس کی مناسب تدبیر کرنے، باہمی محبت اور اخوت قائم رکھنے

امانت داری اور عام خیرخواہی پر ثابت قدم رہنے کی طاقت ودیعت کی ہے۔ کسی قوم میں جب تک یہ روح باقی رہتی ہے اس وقت تک اس کی نعمت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جس قدر یہ روح قوی ہوتی جاتی ہے۔ اسی قدر نعمتیں بڑھتی جاتی ہیں اور جس قدر یہ روح سست اور کمزور ہوتی جاتی ہے اسی قدر خدا کی نعمتیں گھٹتی جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ جس منحوس وقت میں یہ روح قوم سے جدا ہوتی ہے تو مروت و ثروت، شان شوکت، آرام راحت، عزت عظمت، تمام چیزیں اس کے ساتھ ہی رخصت ہوجاتی ہیں اور سوائے ذلت وخواری، افلاس ونا داری، بدبختی اور ناہنجاری کے کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور کوئی ظالم یا عادل قوم اس پر مسلّط ہوجاتی ہے۔ خدا فرماتا ہے کہ

"واذا اردنا ان تھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرنا ھا تدمیرا۔"

"جب ہم کو کسی گاؤں کو ہلاک کرنا منظور ہوتا ہے تو اس کے خوش حال لوگوں کو ایک حکم دیتے ہیں پر وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں جس سے وہ بستی عذاب کی مستحق ہوجاتی ہے پھر ہم اس بستی کو مار کر تباہ و برباد کردیتے ہیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کو نیک اور اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں مگر وہ ان کو چھوڑ کر بدکاریوں اور ناہنجاریوں کی طرف جھک پڑتے ہیں اور اپنی بداعمالیوں کے سبب سے ہلاک اور برباد ہوتے ہیں پھر نہ ان کو رونے اور چلّانے سے کچھ نفع پہنچتا ہے اور نہ ان کے اعمال اور کاموں کی صورتیں جو باقی رہ جاتی ہیں ان کو فائدہ دیتی ہیں اور نہ اُن کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔ غرضکہ ان کی حالت ایسی ہوجاتی ہے کہ کوئی چیز ان کی اس مصیبت کو دفع نہیں کرسکتی مگر یہ کہ وہ اسی روح کی طرف التجا کریں اور صبر و شکر ذکر و فکر کے قاصد بھیج کر اُس کو بلائیں۔ خدا فرماتا ہے کہ:

"ان اللہ لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم۔"

خدا کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلے۔

"سنۃ اللہ فی الذین خلوا من قبل و لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔"

جو لوگ پہلے گزرے ہیں ان میں بھی خدا کا یہی دستور رہا ہے اور تم خدا کے دستور میں ہرگز کسی

طرح کا تغیر و تبدل نہ پاؤ گے ۔"

قرآن شریف میں علم کے سیکھنے اور سکھانے اور عام لوگوں کو رہنمائی کرنے، اچھے کاموں کا حکم دینے، بُری باتوں سے روکنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ لکھا ہے کہ :

"فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون"

"ولتکن منکم امة تدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون"

"ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البینات واولئک لهم عذاب عظیم۔ یوم تبیض وجوه وتسود وجوه فاما الذین اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون۔ واما الذین ابیضت وجوههم ففی رحمة الله هم فیها خالدون۔ تلك آیات الله نتلوها علیك بالحق وما الله یرید ظلما للعالمین۔ ولله ما فی السموات وما فی الارض و الی الله ترجع الامور"

ایسا کیوں نہیں کیا کہ مسلمانوں کی ہر ایک جماعت میں سے کچھ لوگ اپنے گھروں سے نکلے ہوتے کہ دین کی سمجھ بوجھ پیدا کرتے اور جب سیکھ کر اپنی قوم میں واپس جاتے تو اس کو خدا کی نافرمانی سے ڈراتے تاکہ وہ لوگ بھی بُرے کاموں سے بچیں۔"

اس کے بعد دوسری آیت میں بھی یہی حکم دیا گیا ہے یعنی "تم میں ایک ایسا گروہ بھی ہونا چاہیے جو لوگوں کو بھلائی کی طرف بلائیں، اچھے کام کرنے کو کہیں، بُرے کاموں سے منع کریں۔ اور آخرت میں ایسے ہی لوگ اپنی مراد کو پہنچیں گے۔ اور ایسے نہ ہو جو ایک دوسرے سے بچھڑ گئے اور صاف صاف احکام آئے پیچھے آپس میں اختلاف کرنے لگے اور یہی ہیں جن کو آخرت میں بڑا عذاب ہوگا۔ جس دن کہ بعض لوگوں کے منہ سفید ہوں گے اور بعض کے سیاہ۔ پس جن لوگوں کے منہ سیاہ ہوں گے ان سے کہا جائے گا کہ کیا تم ایمان لائے پیچھے کافر ہو گئے تھے تو اب اپنے کفر کی سزا میں عذاب کے مزے چکھو۔ اور جن لوگوں کے منہ سفید ہوں گے وہ اللہ کی رحمت یعنی بہشت میں ہوں گے اور وہ ہمیشہ اسی میں رہیں گے۔ اے پیغمبر! یہ ہماری آیتیں

ہیں جو ہم جبرئیل کی معرفت تم کو پڑھ پڑھ کر سناتے
ہیں اور اللہ دنیا جہاں کے لوگوں پر کسی طرح کا ظلم
کرنا نہیں چاہتا۔ اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو
کچھ زمینوں میں ہے سب کچھ اللہ ہی کا ہے۔ اور
سب کاموں کی پہنچ آخر کار خدا ہی تک ہے۔"

اس سخت وعید کے بعد ان لوگوں کا حال بیان کیا ہے جو اچھے کاموں کا حکم دینے والے اور بُری باتوں سے روکنے والے ہیں۔ فرمایا ہے:

"کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ۔"

"لوگوں کی رہنمائی کے لیے جس قدر اُمتیں پیدا ہوئیں، ان میں تم (مسلمان) سب سے بہتر ہو کہ اچھے کام کرنے کو کہتے ہو اور بُرے کاموں سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔"

اس آیت میں اچھے کاموں کے کہنے اور بُرے کاموں سے منع کرنے کو ایمان پر مقدم رکھا ہے حالانکہ ایمان ایسی چیز ہے جس پر تمام نیک کاموں کا مدار ہے۔ یہاں اس کی تقدیم سے یہ غرض ہے کہ اس مقدس فرض کی قدر و منزلت ظاہر کی جائے اور جتلا دیا جائے کہ یہ فرض ایمان کا محافظ ہے۔ اس کے بعد قرآن مجید اُن لوگوں کو ملامت کرتا ہے جو اس فرض سے غافل ہو گئے تھے۔ اور کہتا ہے کہ:

"لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود وعیسیٰ ابن مریم ذالک بما عصوا وکانوا یعتدون کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون۔"

"بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر داؤد اور مریم کے بیٹے عیسیٰ کی بددعا سے پھٹکار پڑی یہ پھٹکار ان پر اس سے پڑی کہ نافرمانی کرتے تھے اور حد سے بڑھتے جاتے تھے۔ جو کام ایک بار کر بیٹھے تھے اس سے باز نہ آتے تھے البتہ بہت ہی بُرے فعل تھے جو وہ لوگ کیا کرتے تھے۔"

مذہب اسلام نے فقیروں کے لیے تونگروں اور دولت مندوں پر ایک خفیف سی رقم مقرر کی

ہے جس کا ادا کرنا ہر ایک صاحب نصاب پر واجب کیا ہے۔ یہ رقم فقیروں اور محتاجوں کی دست گیری، قرض داروں کی رہائی، غلاموں کی آزادی اور مسافروں کی امداد میں صرف ہوتی ہے۔ اس فرض کے علاوہ خیرات اور صدقات کی بے انتہا ترغیب دی گئی ہے اور اکثر جگہ اس کو ایمان کا عنوان اور ہدایت کی دلیل کہا گیا ہے۔ اس سے اہل نقر وفاقہ کے دلوں کو حسد اور کینہ سے پاک صاف کر دیا یا جو اُن کو تونگروں اور دولت مندوں سے تھا اور بجائے عداوت کے ان کی محبت دلوں میں پیدا کر دی۔ دولت مندوں کو غریبوں اور محتاجوں پر رحمت اور شفقت کی تعلیم دی۔ اس سے ہر ایک قسم کے اور ہر طبقے کے لوگوں میں جمعیت اور اطمینان کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ امراض تمدن کے واسطے اس سے بہتر اور کیا دوا ہوسکتی ہے۔ یہ خدا کا فضل اور اس کی مہربانی ہے وہ جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔

مذہب اسلام نے شراب اور قمار بازی اور سود کو حرام کر کے شر اور فساد کے سرچشموں کو بند کر دیا جو عقل اور دولت کے لیے تباہی اور بربادی کا باعث تھے۔

تبصرہ

مولانا عبدالسلام قدوائی

مقالات امینی

از مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تقطیع ۲۰×۳۰/۸ صفحات ۲۶۸ قیمت آٹھ روپے

ملنے کا پتہ : یونیورسٹی پبلیکیشنز۔ ظہور وارڈ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پیشِ نظر کتاب مصنف کے مندرجہ ذیل گیارہ مضامین پر مشتمل ہے :

(۱) اجتہاد (۲) فقہ کی تدوینِ جدید

(۳) فقہ کی تدوینِ جدید میں موجودہ حالات کی رعایت

(۴) موجودہ مسائل کس طرح حل کیے جائیں (۵) فقہ کے اجتماعی مسائل

(۶) خلافتِ فاروقی میں آراضی کی تنظیم و تقسیم (۷) ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر

(۸) سٹہ بازی اور اسٹاک ایکسچینج پر خرید و فروخت

(۹) بیمہ کی حقیقت و شرعی حیثیت (۱۰) جدید دور میں جدید رہنما کی ضرورت

(۱۱) ایک اور تہذیب جدید کی ضرورت

مندرجہ بالاعنوانات سے کتاب کے مباحث کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ ان مضامین میں بعض نزاعی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ممکن ہے بعض لوگ مصنف کے نقطۂ نظر سے متفق نہ ہوں لیکن ان کی محنت و کاوش یقیناً قابل داد ہے کہ انھوں نے لاینحل مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی اور تحقیق کی راہ میں قدم آگے بڑھایا۔

امینی صاحب ان مسلمان اہل قلم میں سے ہیں جنھیں زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کا احساس ہے اور اسلام کے ابدی پیغام کی روشنی میں وقت کے جدید مسائل کو حل کرنے کی فکر ہے مصر کے ایک مفکر نے کہا تھا کہ :

الاسلام بین جامد وجاحد	اسلام دو طبقوں کے درمیان ہے ایک طبقہ جمود پسند ہے دوسرا منکر۔

جو بھی اصلاح حال کی کوشش کرے گا اسے دونوں طبقوں کی مخالفت مول لینی ہوگی لیکن اس خطرے کے باوجود راستہ یہی ہے بقول مصنف :

"زندہ رہنے کے لیے جدید رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں اور یہ اسی وقت بارآور ہوسکتی ہے جبکہ مذہبی حضرات انداز فکر بدلیں اور نئی تبلوہ گاہوں کے مدہوش ہوش وحواس درست کریں" ص ۲۵۴

"اگر جمود کو توڑنا اور زوال کو ختم کرنا ہے تو ذہنی تبدیلی کے ساتھ اپنے زمانے کی تنظیمی و ترتیباتی چیزوں کو قبول کرنا ناگزیر ہے۔ البتہ قبولیت سے پہلے انسانوں کی دنیاوی اور اُخروی فلاح وبہبود کے لحاظ سے اس کی قدر وقیمت کا تعین ضروری ہے" ص ۲۵۵

زمانے کے جدید مسائل کو سمجھنے اور انھیں صحیح طور پر حل کرنے کے لیے فکر میں گہرائی اور نظر میں وسعت ناگزیر ہے اس موقع پر فقہ کی جدید تدوین اور اجتہاد کے بند دروازہ کو کھولنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور اجماع کو از سرنو رائج کرنے کا خیال آتا ہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ :

"زمانہ کی کروٹوں اور نئی نئی ضرورتوں نے ایسے حالات ومسائل پیدا کردیئے ہیں

جن کا فقہ میں کوئی تذکرہ نہیں ہے البتہ اصولی اور عمومی رنگ میں ہدایت الٰہی ان
سب کو شامل ہے مثلاً موجودہ دور کے مالیاتی و سماجی نظام نے بہت سے مسائل
کمرشیل انٹرسٹ، انشورنس، کوآپریٹو سوسائٹیاں وغیرہ ایسے پیدا کر دیئے ہیں جن
میں غور و فکر کے بعد کسی نتیجے پر پہنچنا اور مذہبی نمائندہ ہونے کی حیثیت سے قوم و ملت
کی رہنمائی کرنا ہے۔ ان کاموں کے لیے اجماع کے علاوہ دوسری چیز اجتہاد کا
بند دروازہ کھولنا ہے۔ بدقسمتی سے موجودہ دور میں جو طبقہ اجتہاد کا پرزور حامی ہے
وہ اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں اور جو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی
نظر میں عملاً عرصہ سے اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور اس کی کنجی بھی گم ہو گئی
ہے۔" ص ۶۲

اس سلسلے میں اجماع اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور آداب شرائط پر مفصل
بحث کی ہے۔ فقہ کی تاریخ مختصر طور پر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

"جب تک فقہ کی جدید تدوین نہ ہو اور پیش آمدہ مسائل کا حل نہ تلاش کیا جائے
زندگی اور قانون میں نہ صحیح ربط قائم ہوگا اور نہ فقہی مسائل ضروریاتِ زندگی کا
ساتھ دے سکیں گے۔" ص ۴۴

ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر کے سلسلے میں مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے اور
فقہاء کے اقوال نقل کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ :

"ریڈیو پر دینی خبروں کا شریعت کے مطابق اہتمام نہ ہونے کے باوجود ان خبروں
سے غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ اور فقہاء کے نزدیک غلبۂ ظن یقین کا حکم رکھتا ہے
ص ۱۰۱ ــــ سرکاری طور پر جس خبر کے پہنچانے کا انتظام ہو اس کے منادی کی خبر
مستند ہے خواہ وہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ۔" ص ۱۰۳

بیمہ کے سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے۔ موافقین اور مخالفین کے دلائل تفصیل
سے نقل کیے ہیں اور آخر میں خاتمہ بحث کے طور پر جواز کے پہلو کو ترجیح دی ہے اور معترضین
کے اعتراضات کے جواب دیئے ہیں اور بتایا ہے کہ عام ضرورت کے تحت ہر قسم کا بیمہ

جائز ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی ذکر کیا کہ عدم جواز کی بعض وجوہ کے باوجود ضرورت کی بنا پر پہلے بھی فقہا و ائمہ بہت سی چیزوں کی اجازت دیتے رہے ہیں جیسے بیع سلم یعنی کسی کو مثلاً دس روپیہ پیشگی دے اور اس کے عوض مثلاً تین ماہ بعد ایک متعین تاریخ میں چیز لے اور اس کا نرخ روپے دیتے وقت طے کرلے۔ یہ معدوم کی بیع ہے، قاعدہ کے مطابق جائز نہ ہونی چاہیے مگر عام ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے یا مثلاً بیع عرایا یعنی درخت پر لگے ہوئے تازہ کھجور تخمینہ سے خشک کھجور کے بدلے فروخت کرنا۔ یا مثلاً بیع بالوفا۔ اس میں صورت یہ ہوتی ہے کہ بیچنے والا بیچتے وقت یہ شرط کرلیتا ہے کہ جب میں تم کو قیمت واپس کردوں تو تم میری چیز واپس کردو مثلاً ایک شخص اپنا کھیت یا مکان کسی کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو خریدار اپنی قیمت بھی واپس پاجاتا ہے اور مفت میں کھیت اور مکان سے فائدہ بھی حاصل کرتا ہے۔ یہ رہن کے مشابہ صورت ہوگئی مگر ضرورت کی بنا پر فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

اسی طرح کی بہت سی مثالیں دے کر بیمہ کے جواز کے پہلو کو تقویت پہنچائی ہے۔ زمانہ حال کے بعض محقق علما مصطفیٰ زرقا، اور شیخ ابوزہرہ کے تائیدی بیانات بھی نقل کیے ہیں۔ اس مختصر تبصرے میں زیادہ تفصیل کی گنجایش نہیں ہے، جن اصحاب کو ان مسائل سے دلچسپی ہو وہ اصل کتاب کا مطالعہ کریں۔ امید ہے کہ اس کے مطالعے سے ان کی معلومات میں اضافہ ہوگا اور بحث و نظر کے نئے گوشے سامنے آئیں گے جن لوگوں کو مصنف کے نتائج تحقیق سے اختلاف ہوگا وہ بھی امید ہے کہ ان کے علمی انداز تحریر کو پسند کریں گے اور ان کے خلوص اور بہی خواہی کے اس جذبے کی قدر کریں گے جو وہ ملت کے لیے اپنے دل میں رکھتے ہیں۔